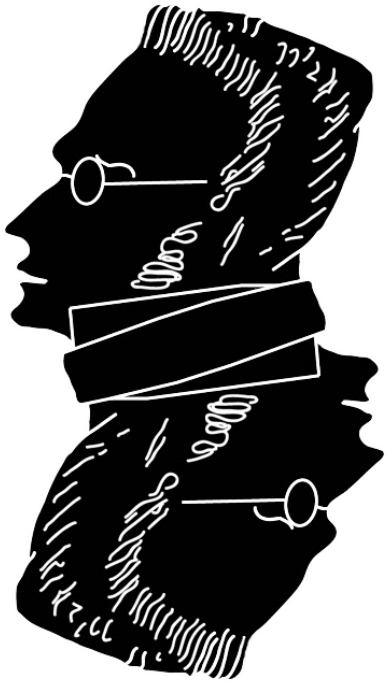
FRENTE A MAX STIRNER



EDITORIAL
EL BOZAL DE LA LOGICA

Indice

"«San Max» releído. Una defensa de Stirner contra Marx"
de Valerio D'Angelo (2018)

valeriodangelo@ymail.com

Resumen 3
Introducción. Espectros de Derrida: Marx y Stirner 3
1. Sankt Max. La crítica marxiana a Stirner 5
2. El caza fantasmas: ideología y poder en Max Stirner 7
3. El liberalismo como religión 10
4. Der Einzige und Seine Empörung 12
Conclusión 14
Agradecimientos 15
Referencias 15
Bibliografía 20

"Crítica al humanismo y ética de sí en Foucault y Stirner"
de Sebastian Stavisky (2019)

sebastian.stavisky@gmail.com

Resumen 21
1. Introducción 21
2. La muerte del hombre y la ética de sí en Foucault 22
3. El no-Hombre y la ética egoísta en Stirner 27
4. La voluntad de afirmarse en una verdad 31
Referencias 32
Bibliografía 34

Ilustración de portada
Variación de un dibujo de Friedrich Engels

Edición
Rene Mostrenco

www.elbozaldelalogica.blogspot.com
elbozaldelalogica@gmail.com

"San Max" releído. Una defensa de Stirner contra Marx

Valerio D'Angelo

Resumen

Max Stirner siempre ha sido considerado un pensador menor en la teoría política moderna. Una de las razones de este olvido se debe tal vez al ataque al vitriolo que Marx y Engels le dirigieron en el largo apartado "San Max" en *La Ideología Alemana*, donde Stirner es descrito como la quintaesencia del filósofo idealista que ignora las relaciones de fuerza y poder que gobiernan la realidad, reduciéndola a una mera representación de la conciencia. "Contra" Marx y Engels, en este escrito se defenderá la tesis según la cual Stirner, lejos de ignorar los factores materiales de la ideología, desvela la técnica oculta de la nueva gobernabilidad liberal: la transformación del individuo en creyente. Se seguirá entonces el análisis stirneriano del sometimiento ante lo sagrado como condición imprescindible para la dominación. De allí se verá cómo, en la época moderna, lo sagrado se ha reconfigurado bajo la forma de nuevos "espectros" que piden obediencia al individuo. Por último, se explorará la propuesta stirneriana de la insurrección como técnica de emancipación de lo sagrado y de la necesidad psicológica del creer.

> *El misterio de la vida nos duele y nos empavorecemos de muchas maneras. Unas veces viene sobre nosotros como un fantasma sin forma, y el alma tiembla el peor de los miedos –el de la encarnación disforme del no ser–. Otras veces está detrás de nosotros, visible sólo cuando nos volvemos para ver, y es la verdad toda en su horror profundísimo de que la desconozcamos.*
>
> Fernando Pessoa

Introducción. Espectros de Derrida: Marx y Stirner

Una de las contribuciones más originales al análisis crítico del legado marxista se debe, sin lugar a duda, a Jacques Derrida. En uno de sus últimos y más conocidos trabajos, *Specter of Marx* (1993) Derrida procura formular una crítica social adecuada al mundo post-1989. De cara al triunfalismo neo-liberal que decretaba la muerte de Marx y la victoria final del orden capitalista, Derrida procura resucitar el cadáver de Marx, o mejor su espectro. Según Derrida, una verdadera crítica del mundo actual precisa, por un lado, de una recuperación del genuino "espíritu" de Marx, pero por el otro de una crítica a las tendencias más sectarias y dogmáticas del marxismo. Se trata pues de poner en entredicho tanto el discurso neo-liberal, de Fukuyama y otros, como las tendencias ontoteológicas del marxismo mismo, en nombre de un marxismo renovado y de una Nueva Internacional. Contra esta tiranía de la presencia, común tanto al neoliberalismo como al marxismo ortodoxo, Derrida acude al concepto de *espectro*[1]. Este es aquello que es y a la vez no es y, por tanto, "excede a toda presencia como presencia a sí"[2]. Decir, como hace Derrida siguiendo el Hamlet, que *the time is out of joint*, significa introducir una brecha en el presente y remitir a *otras* articulaciones de la justicia, que son siempre irreductibles a cualquier derecho o ley presentes hoy en día. El fantasma es pues aquello que acecha la contemporaneidad del presente y la efectividad empírica u ontológica. Ello "no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*[3]", sino que acecha (es *spukt*) las cosas tal y como son, esto es, la "presencia" del orden político y económico vigente. En otras palabras: contra la metafísica de la presencia, común tanto a la ideología neoliberal que decreta demasiado rápidamente el fin de la historia y la victoria del libre mercado, tanto a cierta práctica marxista, engatusada en las formas fijas del partido, de las organizaciones, o del Estado, hace falta recuperar la no-contemporaneidad del presente vivo. Por ello,

recuperar el "espíritu de Marx" significa recuperar, con y contra Marx, la espectralidad como aquello que "no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes"[4]. El espectro y la espectralidad son invocados, a lo largo de todo el libro, como alternativa contra la metafísica de la presencia y un estado de cosas inmutable. El espectro "encarna" un futuro *otro* y distinto, una concepción de la justicia más allá del derecho y del cálculo (que siempre son productos de la venganza). Toda espectralidad conlleva una postura política del no-idéntico y del no-presente, un mesianismo sin mesías, que conjura el carácter "presente" de las posiciones escatológicas y apocalípticas. Dice claramente Derrida:

> Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la inefectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc. [5]

El espíritu del marxismo que merece ser recuperado pues, abre la posibilidad de pensar una promesa de emancipación, y de justicia venidera "más allá" de los angostos límites de la metafísica de la presencia escatológica y ontoteleológica. Pero, según Derrida, Marx mismo ha sido el responsable de esta "de-espectralización" de la realidad y, de allí, de su reducción al horizonte cerrado de la identidad de la realidad consigo misma. Preocupándose por conjurar *cualquier* fantasma (no sólo los espectros del capital) Marx redujo la complejidad de la *différance* y tropezó en el absolutismo de la presencia. Y, sin embargo, a pesar de su ahínco en conjurar todo espectro, Marx tampoco logró deshacerse por completo de la dimensión fantasmal que, igual que el padre de Hamlet, retorna una y otra vez. Derrida, como es sabido, llama fantología (*hauntologie*) esta especie de contra-ontología espectral que retorna siempre, a pesar de los esfuerzos por desterrarla.

Ahora bien. En la lucha contra los fantasmas, el archienemigo que Marx combate con todas sus fuerzas es Max Stirner. Como veremos en el próximo apartado, el autor de *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) es, a los ojos de Marx, el último representante de las abstracciones de la filosofía alemana. Pero, según Derrida, si Marx le pone tanto ahínco en exorcizar los espectros de Stirner es porque ve en él su "doble", un "mal hermano", alguien "que, lo mismo que él, parece obsesionado por los espectros, por la figura del espectro y por sus nombres de inquietante consonancia y referencia (*Geist*, *Gespenst*)"[6]. Marx y Stirner serían figuras especulares, conjurados de una misma conjuración, en cuanto ambos están unidos por la voluntad de acabar con el fantasma. Ambos se sienten amenazados por la dimensión fantasmal en tanto lógica perversa que distorsiona la realidad del mundo objetivo. Ambos apuntan a "la reapropiación de la vida en un cuerpo propio"[7]. Además, los espectros de Stirner y los de Marx son, por así decirlo, opuestos y especulares: para Stirner el fantasma es cualquier abstracción (el Estado, la Sociedad, el Hombre), esto es, todo lo que no sea el individuo único (*Einzige*) de carne y hueso, mientras para Marx este mismo individuo es una ficción suprema que carece de toda base en la realidad social. Para uno, la sociedad es una abstracción y el individuo la única realidad existente ya que es el individuo quien presupone la sociedad más bien que ser presupuesto por ella, mientras para el otro, el individuo único desligado de las identidades sociales es mero idealismo. Marx no cree que baste con destruir, como quiere hacer Stirner la corporeidad de los fantasmas, para reincorporárselos vivos. Si no se tienen en cuenta las estructuras prácticas y sociales que han generado los fantasmas, se corre el riesgo, típico del stirnerismo, de caer en la abstracción del "cuerpo egológico", "el fantasma de todos los fantasmas". Derrida, que usa a Stirner para denunciar la ontología de la presencia del marxismo, reconoce al pensador de Bayreuth autonomía y audacia de pensamiento. Stirner de hecho plantea una pregunta excelente: "Pero ese otro ¿qué es? (*Dieses Andre aber, ivas ist's?*)", de la cual Marx se burla demasiado fácilmente. Se

trata, dice Derrida, de "la pregunta originaria (*die ursprüngliche Frage*)", la cuestión abismal que se refería, en resumidas cuentas, a la no-identidad consigo mismo, a la inadecuación y, por consiguiente, a la no-presencia a sí[8]. Es preciso pues, seguir la sugerencia de Derrida y leer a Stirner "sin Marx o contra él" para indagar la cuestión del espectro y sus implicaciones políticas (que tal vez pasaron desapercibidas al propio Marx). Para ello, hace falta volver a aquello que fue el origen de la polémica entre los dos y que el propio Derrida define "la más gigantesca fantomaquía de toda la historia de la filosofía"[9]: *Die Deutsche Ideologie* (1846).

1. Sankt Max. La crítica marxiana a Stirner

Sin lugar a duda, *La ideología alemana* fue el primer intento de Marx y Engels de poner en negro sobre blanco una teoría de la ideología. Como es sabido, la finalidad del texto era golpear fuerte las teorías filosóficas de los jóvenes hegelianos, desvelando el profundo idealismo que se ocultaba detrás de aquellos sistemas filosóficos, presumidamente emancipadores. Feuerbach, Bauer y sobre todo Stirner, son descritos como pensadores religiosos que se empeñan empedernidamente en realizar cambios en la conciencia, pero sin tocar el mundo real ni una pizca. El idealismo del que se les acusa es precisamente la reificación de las ideas, que asumen un estatuto autónomo e independiente de las condiciones históricas y de las relaciones de fuerza y poder que las han generado. Los filósofos idealistas no sólo ignoran los factores materiales, económicos y sociales, que determinan la conciencia y las ideas, sino que invierten este orden, haciendo depender el proceso material de la conciencia. A la base del pensamiento ideológico hay pues una inversión entre ideas y base material, por la cual "los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura"[10]. Pero, dicen Marx y Engels en su conocida formulación, "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"[11]. Desconociendo la base material de las ideas, Feuerbach, Bauer y Stirner luchan en vano contra los fantasmas y se condenan a quedarse empantanados en el terreno de las abstracciones metafísicas. Además de este primer sentido del término ideología, Marx y Engels indican también otro. La ideología es el ofuscamiento, abierto y deliberado, por parte de la clase dominante, de los intereses de la clase dominada. La clase burguesa, esto es, la clase que ejerce el poder material en la sociedad, ejerce también un poder espiritual. Según la famosa formulación marxista: "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época"[12]. La burguesía enseña un relato distorsionado de la realidad, presentando sus intereses particulares como universales. El aparato ideológico es una maquinaria destinada a la deformación de la realidad, que oculta las relaciones de dominación y ciega al proletariado acerca de sus verdaderos intereses. La ideología no es entonces otra cosa sino la expresión (espiritual) de las relaciones de poder (material) vigentes en la sociedad. Tanto la primera noción de ideología, esto es la abstracción de las ideas de su base material, como la segunda, es decir la capacidad de la clase dominante de presentar sus intereses particulares como universales, tienen que ver con un ofuscamiento y una mistificación de la realidad[13].

Ahora bien. El apartado más largo, y tal vez filosóficamente más denso, de *La ideología alemana*, titulado "Sankt Max", es una detallada e incansable crítica a la obra de Stirner. Marx y Engels pasan el *Der Einzige* bajo el microscopio, lo analizan página por página citando a menudo enteros zarpazos[14]. Stirner, que es apodado burlescamente "San Max", "Sancho Panza", "Jacques le Bonhomme", es descrito como un pensador provincial cuya experiencia del mundo no va más allá de una cervecería local de Berlín. Él, como veremos enseguida, es la quintaesencia del ideólogo, que acaba creyendo en los espectros que él mismo ha generado. Sin embargo, a pesar de la ironía punzante que colinda a menudo con la burla abierta, la crítica de Marx y Engels es seria y merece ser tomada en cuenta. Ella, si por un lado toca un nervio descubierto de la filosofía stirneriana, por el otro revela el nerviosismo de Marx y Engels

hacia un enemigo que tenía que parecerles peligroso, y que tal vez fuera "el más peligroso enemigo del socialismo, en aquel tiempo"[15]. Marx y Engels procuran demoler la filosofía stirneriana en sus verdaderas bases, esto es, en su peculiar versión de la dialéctica hegeliana. Stirner, igual que los demás jóvenes hegelianos, quiere acabar de una vez por todas con los fantasmas que, desde Platón en adelante, han infestado el mundo. Él también quiere reconducir lo extraño y lo ajeno a lo propio, pero hay en Stirner una peculiaridad que lo diferencia de los demás jóvenes hegelianos. En Stirner, la re-apropiación nada tiene que ver con la *recuperación* de alguna esencia perdida en el objeto (como en Feuerbach y Bauer, y ya antes en Hegel), sino con la destrucción de las esencias [16]. La re-apropiación es un movimiento negativo a través del cual el sujeto (*Einzige*) aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto, convirtiéndolo en su propiedad (*Eigentum*). Este, en extrema síntesis, es el sentido del título del (único) libro de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Para Stirner toda la historia de la civilización occidental ha sido una historia de fantasmas (*Geist*, *Spukt*). Desde la primera antigüedad, los hombres, "tras el mundo existente buscaron la cosa en sí, el ser, la esencia. Tras las cosas buscaron la no-cosa"[17]. La modernidad es luego la época más espiritualizada de todas, ya que en ella el Espíritu se derrama en todos los ámbitos de la vida política y social y todo se convierte en espiritual (desde el Estado a la moral, de la sociedad al trabajo, etc.). En este cuadro, el *Einzige* es el bastión que resiste a la invasión del espíritu, la "carne viva" para decirlo con Derrida, que resiste a la colonización del fantasma. Es más: para Stirner, entre los dos términos hay una incompatibilidad absoluta: "«yo» y «espíritu» no son dos nombres que se den a una misma cosa, sino dos nombres diferentes para dos cosas diferentes, dado que yo no soy el espíritu y el espíritu no soy yo"[18]. El *Der Einzige* es, por así decirlo, el relato de esta guerra milenaria entre el Yo y el Espíritu. Una "demonología de los espíritus", según la feliz expresión de David McLellan[19].

De esta breve descripción de la obra de Stirner, no resulta difícil intuir la razón de la hostilidad de Marx y Engels. Stirner, el archi-enemigo de la religión (y de sus metamorfosis laicas) es en realidad un pensador profundamente religioso. Él ve fantasmas por doquier y no conoce ninguna otra realidad que la realidad espiritual. Como un "Santo Padre de la Iglesia", razona en términos de sagrado y santidad. No ve el Estado y las fuerzas materiales de opresión, sino sólo una "imagen mental" de ellas. Una representación. Como ideólogo, Stirner transforma los productos de las relaciones económicas y sociales en representaciones de la conciencia:

> Todos los "fantasmas" [...] eran representaciones. Estas representaciones, prescindiendo de su fundamento real (del que prescinde también, por lo demás, Stirner), concebidas como representaciones dentro de la conciencia, como pensamientos en la cabeza del hombre, arrancadas de su objetividad para retrotraerlas al sujeto, elevadas de la sustancia a la autoconciencia, no son otra cosa que *manías* o *ideas fijas*.[20]

Al ver el mundo como infestado por apariciones espectrales o ideas fijas (*Idee Fixe*), Stirner se ciega acerca de la verdadera relación entre mundo e ideas, haciendo depender el primero de las segundas y no al revés. El Estado, la moral, la sociedad, dejan de ser lo que son en realidad, es decir, productos de la actividad humana y de las relaciones materiales entre los hombres para convertirse, en la cabeza de Stirner, en "fantasmas". Pero estando así las cosas, a Stirner le bastaría con vencer los pensamientos y las representaciones para convertirse en su dueño. Una vez se haya transformado, por ejemplo, el Estado en tanto resultado de fuerzas económicas y tensiones sociales, en una representación del Estado, pues entonces es suficiente demoler la idea del Estado para deshacerse del Estado real:

> San Sancho [Stirner] consigue que todo lo ajeno se convierta en una simple *apariencia*, en una mera *representación*, de la que él se libera sencillamente protestando contra ella y declarando que no se da en él semejante representación. Exactamente como, al ha-

> blar del egoísta no uno consigo mismo, veíamos que a los hombres les bastaba con cambiar de conciencia para que todo el mundo marchase *all right*.[21]

Ignorando las condiciones reales que han engendrado fenómenos como el Estado, Stirner convierte toda la realidad en "ideas fijas", "fantasmas", algo que está en la cabeza de la gente que se obstina a creer en ello. Como filósofo idealista, piensa que la realidad es una proyección de la conciencia y que entonces es suficiente modificar la segunda para cambiar la primera. Por tanto, la insurrección (*Empörung*) stirneriana contra los espectros no es otra cosa, según Marx y Engels, sino el corolario de una filosofía idealista que cree que basta con realizar grandes cambios en las imágenes psicológicas del mundo para así poder cambiar el mundo como tal. No es de extrañar pues, comentan sarcásticamente Marx y Engels, que Stirner se haya llevado un gran disgusto al enterarse de que, a pesar de meterle tanto ahínco en destruir los conceptos y los predicados, el mundo se haya quedado tal y cual. Stirner "sólo devora lo sagrado en el mundo, sin siquiera rozar a éste"[22]. Pero Marx y Engels reservan su artillería pesada para la noción stirneriana de Único. De hecho, como ya había visto Derrida, el Ego stirneriano era, según los dos, la ficción suprema, el espectro que hacía falta conjurar a toda costa, algo que "sólo existe en la imaginación de San Max"[23]. El individuo stirneriano es la suprema de las abstracciones en tanto está totalmente desligado de las relaciones sociales y económicas, una "pura subjetividad" idealística que no tiene base en nada.

Por lo que se ha visto, la crítica de Marx y Engels es despiadada y penetrante. Igual que el conocido jinete manchego que lucha contra enemigos imaginarios, Stirner es una figura tragicómica que lucha contra toda una plétora de fantasmas, dejando inalterada la realidad. Las condiciones históricas se quedan tal y como son, ya que el único cambio "real" acontece en el interior de la conciencia del rebelde. Más genéricamente, el ataque a Stirner no enseña sólo un aproche teorético muy diferente, sino ante todo la distancia entre dos posturas políticas incompatibles. A los ojos de Marx y Engels, Stirner es el vocero de la pequeña burguesía alemana, preocupada por la inseguridad económica y social, y su noción de individuo único, su aversión a la sociedad, o la insistencia en la propiedad, son el caparazón teórico del liberalismo. Por tanto, el ataque a Stirner viene a ser la ocasión para un ataque a todas las tendencias "anarquistas e individualistas pequeño-burguesas"[24].

¿Es pues Stirner ese filósofo crédulo que dicen Marx y Engels? ¿El miedo stirneriano a los fantasmas es sólo un legado de un hegelismo mal digerido o hay algo más? Leamos pues a Stirner "sin Marx o contra él", empezando por cuestionar la acusación marxiana de idealismo.

2. El caza fantasmas: ideología y poder en Max Stirner

Stirner nunca tuvo la oportunidad de contestar a las críticas que se le movían en *La ideología alemana*. La obra, aunque fue escrita en 1846, fue abandonada a "la crítica rodedora de los ratones", según las palabras del mismo Marx, y no vio la luz hasta 1932[25]. Suponer una hipotética respuesta de Stirner sería una especulación interesante, pero seguiría siendo una especulación. Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Stirner revela, más bien que las carencias o la parcialidad de la lectura marxiana, el potencial político emancipador de Stirner, que Marx y Engels no quisieron ver. Stirner no sólo no ignora los factores materiales de dominación, sino que detecta una nueva tecnología de poder que se basa en la transformación del sujeto mismo. Igual que Marx y Engels, Stirner asume la tarea de denunciar la alienación del hombre moderno y, con ello, denunciar todo un sistema de dominación. Pero lo hace desplazando, por así decirlo, el objeto de análisis de las condiciones objetivas de dominación a la necesidad subjetiva de obediencia. Stirner, como veremos enseguida, no se interroga tanto sobre los factores de orden económico y social que están a la base de la dominación, sino en las motivacio-

nes psicológicas que llevan al individuo a aceptar un sistema opresivo. Según él, para que un sistema o institución (Estado, Capital, etc.) pueda funcionar, precisa dotarse de un envoltorio fantasmal en el cual el individuo cree voluntariamente. El primer martillazo de Stirner va, por esto, dirigido al sujeto de la creencia. Veamos pues el asunto más de cerca.

Marx y Engels, como se ha visto, acusaban a Stirner de otorgar a los fantasmas un papel y una existencia autónoma, esto es, de creer en la autosuficiencia ontológica del mundo espiritual. Citando la frase de Stirner según la cual "Yo no soy el espíritu y el espíritu no es Yo", Marx y Engels concluyen que "este santo escamoteador [Stirner] presupone que el espíritu crea lo espiritual, para deducir de ello que se crea a sí mismo en cuanto espíritu"[26]. Según Marx y Engels pues, Stirner "sustancializa" el espíritu, haciendo de ello una esencia, algo que existe independientemente del yo. Sin embargo, de cara a la lectura *topológica* de Marx, sería más oportuno privilegiar una lectura *polemológica*. Es decir, cuando Stirner opone el espíritu al Yo no está ubicando el espíritu y el Yo en dos "sitios" diferentes (lectura *topológica*), sino que subraya la incompatibilidad y la imposibilidad de mediación entre los dos términos (lectura *polemológica*). Hemos visto que, para la dialéctica nihilista stirneriana, la reconducción de lo ajeno a lo propio no tiene nada que ver con la reconciliación del sujeto con el mundo objetivo, sino con la ruptura total entre el Yo y cualquier objeto que exista independientemente del Yo[27]. Para Stirner, allí donde vive el espíritu, esto es, cualquier realidad "objetiva" y ontológicamente extrínseca al Yo, este se halla sometido y dependiente. La lectura *topológica* de Marx, en otras palabras, peca de cierto "ontologismo" en cuanto ubica el Yo y el espíritu en dos esferas separadas, cuando en realidad Stirner está describiendo un conflicto de tipo existencial entre dos "modos de ser": el Yo auténtico y el Yo inauténtico. Para que el Yo sea un yo auténtico, tiene que derribar toda dimensión que le trascienda, esto es, toda dimensión espiritual. No se trata pues del conflicto entre "dos esencias", sino de la incompatibilidad entre la dimensión auténtica del individuo y la esfera sagrada. La interpretación *polemológica*, por tanto, tiene el mérito de privilegiar una lectura de tipo *relacional* de la correspondencia entre el Yo y el espíritu. Stirner la describe, como hemos anticipado, como una relación sagrada. Lo sagrado, dice, coincide con todo lo que es ajeno al individuo y no le pertenece. En ambos hay algo perturbador, cuya naturaleza es inaccesible y recóndita, y que suscita obsequio y obediencia:

> La ajenidad es una característica de lo "Sagrado". En todo lo sagrado existe algo misterioso (*unheimlich*), o sea, extraño, algo que nos incomoda. Lo que para mí es sagrado, no me es "propio" y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión.[28]

Todo lo que no es *proprio*, esto es, todo lo que es ajeno al individuo, tiene una dimensión sagrada. Cuando el objeto deja de ser propiedad del sujeto (que ya no se reconoce como su creador), se convierte en algo autónomo e independiente, esto es sagrado. Ello re-torna (freudianamente) bajo una forma inquietante (*unheimlich*), digno de respecto y veneración (*Ehrfurcht*).

Ahora bien. Stirner detecta algunas características que entrañan este tipo de relación. Por lo menos tres: subordinación, sacrificio, y terror. En primer lugar, la relación con lo sagrado es siempre una relación de tipo jerárquico, que ubica el individuo en una posición inferior y subordinada respecto al objeto sagrado. Lo sagrado genera una asimetría siendo ello lo que es "inaccesible al egoísta, lo que está sustraído a sus ataques, fuera de su poder, es decir, por encima de él"[29]. Rudolf Otto parece hacerle de eco a Stirner. Remitiéndose a la definición de Schleiermacher del sentimiento religioso como el sentimiento de "absoluta dependencia", Otto lo re-bautiza el "sentimiento de criatura", "de quien hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas"[30]. Se trata de una *relación de poder* de tipo jerárquico, donde el sometido

renuncia a su voluntad en beneficio del objeto de culto. Roger Caillois, mucho más explícitamente, relaciona lo sagrado con el ejercicio de poder. Según el antropólogo francés, para que el poder sea tal, precisa superar los angostos límites materiales y dotarse de un "ascendente misterioso" sobre los gobernados[31]. La relación de poder es siempre, según Caillois, una relación sagrada en cuanto todo poder "identifica su naturaleza con la de lo sagrado"[32]. De otra manera, no se entendería la docilidad de los dominados. Es interesante notar que mientras según Caillois lo originario es el poder, que luego precisa dotarse de un *mana* para gobernar, para Stirner en cambio lo originario es precisamente lo sagrado, mientras las relaciones de poder son sólo la consecuencia de la más primitiva subordinación del individuo a lo sagrado. Pero si lo más primigenio es lo sagrado y no el poder, como quiere Stirner, el derroque del poder nunca será eficaz si antes no se pone en entredicho la relación sagrada de subordinación y dependencia. Un segundo elemento que caracteriza la relación sagrada es el sacrificio. Según Stirner, toda relación *con* lo sagrado es siempre también una relación *de sacrificio a* lo sagrado. Quien se sacrifica, como se intuye, es el individuo mismo:

> ¿Quién, pues, "se sacrifica"? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. [...] La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa.[33]

La relación con lo sagrado conlleva una renuncia y una abdicación del individuo a favor del objeto sagrado. Finalmente, la última característica que entraña la relación con lo sagrado, es el terror. Ante el objeto sagrado, el sujeto se siente angustiado e impotente, y procura lidiar con esta ansiedad dándole una "estabilidad" y marcando sus confines, esto es, convirtiéndola en "temor sagrado". El objeto de miedo "se convierte en una potencia interior a la que yo no puedo sustraerme"; ello, convertido en objeto de culto, "es en adelante inviolable"[34]. Caillois también afirma que el temor es una de las características imprescindibles de la experiencia de lo sagrado, que "suscita sentimientos de temor y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso"[35]. Por su parte, Otto confirma esta intuición al subrayar que en muchísimos idiomas la palabra *santo* tiene conexiones etimológicas con el concepto de terror, que es algo más que el simple temor: "es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas"[36]. El terror a los fantasmas del cual habla Otto corresponde a este extraño sentimiento de temor y ajenidad que suscitan los "espectros" stirnerianos: en ambos casos el hombre se somete obsequioso y atemorizado a lo sagrado. Esta manera de entender lo sagrado, esto es, como una relación (basada en el sacrificio, la subordinación y el terror) y no como un atributo del objeto, tiene una consecuencia bastante evidente: la transformación del sujeto mismo en sujeto sagrado. El sujeto, en otras palabras, "cede" voluntariamente ante el objeto sagrado renunciando a sí mismo:

> Lo que es sagrado santifica a su vez a su adorador, quien por su culto se convierte él mismo en sagrado; y del mismo modo santifica todo lo que hace: santo comercio, santos pensamientos, santas acciones, santas aspiraciones, etc.[37]

Marx y Engels malinterpretan a Stirner cuando afirman que este, no contento con santificar al objeto, convierte el mismo sujeto en santo[38]. En realidad Stirner sólo está siendo consecuente con la noción de lo sagrado como relación. De hecho, el objeto no podría "ejercer" tranquilamente su dictadura sobre el sujeto sin una complicidad del sujeto mismo. Este tiene que estar, por así decirlo, a la escucha de lo sagrado. Al final y al cabo, Stirner anticipa la intuición de Zizek, según el cual nuestras creencias políticas se fundan en lo sublime, esto es, en un concepto grande, maravilloso, y vago que provoca reverencia, miedo y un sentido de grandeza hacia el mundo[39].

En conclusión: a pesar de las acusaciones de

Marx y Engels, Stirner desentraña la lógica escondida sobre la cual descansa todo sistema de dominación, esto es, la transformación (voluntaria) del individuo en un *creyente*. El análisis stirneriano de lo sagrado revela una atención a aquellos mecanismos psicológicos, y no meramente económico-sociales, de dominación. Como para Marx, también para Stirner, detrás de toda dominación "objetiva", hay un escenario escondido, pero para Stirner este no puede ser reducido a factores de orden económico y social, sino que encuentra en el sujeto, en su psicología, su foco y trámite[40]. Así, mientras Marx y Engels definían la ideología remitiéndose a las fuerzas materiales que originan un determinado sistema de ideas, Stirner habla en términos de psicología individual. Mientras Marx y Engels hacían un análisis histórico, sociológico y económico de lo que es y de cómo funciona la ideología, Stirner hace un análisis fenomenológico del sujeto de la creencia[41]. El filósofo de Bayreuth procura azarosamente responder a la pregunta fundamental de la filosofía política: ¿Por qué se obedece al poder? Y encuentra la respuesta en una determinada modalidad de construcción de la subjetividad (el creyente) que instaura una relación de dependencia, sumisión y temor hacia el objeto sagrado. Él renuncia a su egoísmo para convertirse en feligrés, cediéndolo todo al objeto de culto: así es el ciudadano hacia al Estado (liberalismo), el trabajador hacia la Sociedad (socialismo), o el Hombre hacia la humanidad (humanismo). A estas alturas, es menester pues adentrarnos en el discurso más propiamente político y ver cómo, de hecho, en la modernidad el individuo se ha convertido en un "nuevo" tipo de creyente.

3. El liberalismo como religión

La modernidad es, para Stirner, la época más espiritualizada de todas. Esta debajo de una capa supuestamente emancipadora, esconde en realidad la voluntad de convertir el mundo entero en un mundo espectral. En la época moderna, no sólo lo sagrado no se ha retirado del mundo, como querrían las "cabezas ilustradas", sino todo lo contrario: ello se ha "mundanizado", esto es, se ha encarnado en todas las manifestaciones mundanas de la vida social, como el Estado, la sociedad civil, el trabajo, etc. Como Schmitt, Löwith, Voegelin o Del Noce después de él, Stirner rechaza el teorema de la secularización como "retracción" de lo sagrado y ve más bien en la modernidad la época donde los viejos conceptos teológicos se han metamorfoseado en nuevas instituciones terrenales. La época que empieza con Descartes, Lutero y Hegel y que tiene en el liberalismo su ideología principal es, en pocas palabras, un cambio de guardia, una engañosa tentativa de reemplazar los viejos regímenes, las viejas normas y las costumbres tradicionales con unas nuevas. El resultado pues no es una liberación del individuo, sino un sometimiento aún mayor a lo sagrado. Según Stirner, el cristianismo no ha muerto, sino sólo ha dejado "la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa"[42]. Esta nueva religión es, según Stirner, el liberalismo (en sus tres variantes de liberalismo político, social, y humano). Dentro de la crítica a los liberalismos, un sitio privilegiado ocupa la crítica al humanismo feuerbachiano[43]. Stirner cuestiona el humanismo en tanto discurso emancipador y desvela, detrás de la retórica de los derechos y las libertades, un tipo de gobernabilidad inédito, que engendra una dominación más sutil sobre el individuo, menos evidente y por esto más penetrante.

Como es sabido, en *Das Wesen der Christentums* (1841) Feuerbach aplicaba la noción hegeliana de alienación a la religión: esta es alienante porque pide al Hombre que abdique a sus mejores calidades, como la voluntad, la bondad, la racionalidad, y las proyecta sobre un Dios abstracto e inalcanzable. El Hombre ha olvidado su esencia, que luego ha buscado en un Dios trascendente. Este no es otra cosa sino una proyección ficticia de la especie humana, una ilusión, en una palabra: una reificación[44]. Al remplazar Dios con el Hombre y hacer de "lo humano lo divino, de lo finito lo infinito", Feuerbach encarnaba el proyecto del humanismo ilustrado que consistía en poner al Hombre al centro del universo. El libro, que fue una bomba entre los

jóvenes hegelianos, no logró cautivar a Stirner, que no se une al coro y lanza una dura crítica al proyecto feuerbachiano. El filósofo de Landshut no sólo no se habría desembarazado de la religión, sino que le habría dado una ulterior vuelta de tuerca bajo la forma "laica" del humanismo. Feuerbach hace un cambio del sujeto, que ya no se llama Dios sino Hombre, pero deja intacto el predicado, esto es lo divino. Igual que antes, el sujeto sigue estando subordinado al predicado, que "persigue" desesperadamente sin nunca poder alcanzar. Es más: el humanismo feuerbachiano es aún más pernicioso que la vieja religión cristiana porque, si en aquella lo sagrado era algo externo e impersonal, que pedía una adhesión meramente formal, en el humanismo ello se insinúa en los más profundos meandros de la conciencia como fantasma del Hombre:

> El fantasma se ha corporificado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en verbo; el hombre es Espíritu.[45]

Decir que "el Hombre tiene que convertirse en el ser supremo para el hombre" no significa otra cosa, según el filósofo de Bayreuth, que el hombre de carne y hueso (el hombre con la "h" minúscula), tendrá que perseguir desesperadamente su esencia (el Hombre con la "H" mayúscula). Aquella que, para Feuerbach, era una promesa de emancipación, es para Stirner la más grande pesadilla que el individuo pueda tener. De ahora en adelante, este se ve llamado a realizar su esencia, la esencia humana. Este es el nuevo espectro, más terrible y aterrador, que acecha el individuo "desde adentro". El humanismo, en otras palabras, engendra un tipo de dominación más luciferina porque acucia la dependencia del individuo hacia lo sagrado. Stirner nota sarcásticamente que "si Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, «el Hombre» está en situación de martirizarnos más cruelmente aún"[46]. Un ejemplo de la nueva religión laica ha sido la Revolución francesa, donde por amor al Hombre (*ton anthropon*) como ente genérico, los "padres de la iglesia revolucionaria" llegaron a degollar los hombres reales (*tous antropos*). El humanismo, en conclusión, no sólo no logra emancipar el hombre de la mistificación religiosa, sino que ata aún más el individuo a lo sagrado. Dios ya no mora en el más allá, sino que cada uno lleva lo divino en su seno, y su realización se convierte en la vocación más alta y noble. El humanismo pues desplaza lo sagrado desde lo externo hacia lo interno, ubicándolo en el corazón del hombre mismo y la religión humana se ha convertido en la "última metamorfosis de la religión cristiana"[47]. A Stirner le es indiferente que el objeto de la creencia sea el Hombre y ya no Dios, hasta que se quede intacto el apego subjetivo a la creencia. De hecho, como hemos visto en el párrafo anterior, el objeto de la creencia tiene en sí un papel bastante marginal o por lo menos secundario respecto a la creencia como factor que estabiliza la identidad del creyente. Stirner no está tan interesado en cuestionar el objeto de fe (que puede ir de Dios al Hombre y el progreso, etc.) como el apego mismo a la creencia. Desde este punto de vista, el liberalismo no supone ningún paso adelante respecto al cristianismo, porque el primero, igual que el segundo, se basa en el desdoblamiento (*Entzweiung*) del yo:

> Si no soy yo, es otro (Dios, el verdadero Hombre, el verdadero devoto, el hombre razonable, el hombre libre, etcétera), el que es yo, el que es mi yo. Todavía bien lejos de mí, hago de mí dos partes, de las que una, la que no es alcanzada y tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no espiritual, debe ser sacrificada. [48]

Si antes el espíritu era externo al yo, con el humanismo/liberalismo, ello se desplaza al corazón del individuo, que se ve dividido entre su existencia (tal y como es) y su *esencia* (como debería ser). Stirner llega a analizar, con el ojo del psicólogo clínico, esta personalidad renunciataria, que se convierte en su propio verdugo (*heautontimorumenos*). El humanista, igual que el cristiano, persigue una imagen idealizada de

sí, que está en otro sitio, y tiene que ser realizada. Por ello está condenado a la insatisfacción perpetua: su yo presente será siempre demasiado pequeño, demasiado incompleto e imperfecto, demasiado limitado respecto al yo ideal. En conclusión: el liberalismo, en todas sus variantes, se basa en una fractura del individuo y en su sacrificio al Yo ideal. Esta lógica es evidente en el liberalismo político. El Estado moderno, afirma Stirner, exige la "muerte del individuo", esto es, la renuncia a su autonomía. Ello es irrespetuoso del individuo y sólo quiere "hacer de Mí otro Yo, un buen ciudadano"[49]. Igual que la Iglesia antes de ello, el Estado tiene una vocación "redentora": ello pide al individuo que sea Hombre y buen ciudadano, esto es, que se conforme a una serie de normas, de comportamientos correctos, a una determinada moral, etc. El Estado, dice Stirner:

> descubre su hostilidad respecto a mí, exigiendo que Yo sea un Hombre […] Así, no debo ser un egoísta, sino un hombre "de buenas ideas y de buenas obras", o, dicho de otro modo, un hombre moral. Ante el Estado y su organización, debo ser impotente, respetuoso, etc. […] El mundo que crea el creyente (Espíritu creyente) se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (Espíritu Humano), se llama Estado.[50]

El feligrés de la modernidad política se llama ciudadano, que no casualmente Stirner define también "protestante político" y compara al viejo ideal del buen cristiano. Al Leviatán democrático ya no le hace falta usar la fuerza bruta porque su fuerza está en la veneración de los ciudadanos y, dice Stirner, "venerar, no es solamente temer, es, además, honrar"[51].

A estas alturas, vemos el discurso stirneriano en su conjunto. El filósofo de Bayreuth, por un lado acoge la noción de ideología como distorsión, por el otro rechaza la noción de un sujeto autónomo y no atrapado en las mallas de la ideología[52]. La identidad, cualesquiera que fuera, incluso la mismísima esencia humana, es ella misma una construcción ideológica. Esta perspectiva, que tiene un parecido evidente con el estructuralismo althusseriano[53], obliga a repensar la noción marxista de ideología como ofuscamiento y distorsión a los daños de un sujeto que es pasivamente engañado. Según Stirner, el sujeto participa activamente a su propia alienación, constituyéndose como sujeto de la ideología: la tentativa del individuo de estar a la altura del Hombre, su sentimiento de culpa e incompletud, su temor reverencial hacia la figura sagrada, etc. son las técnicas de construcción de la individualidad en una subjetividad determinada. En este sentido, ha de interpretarse la hostilidad de Stirner a la vocación (*Beruf*): todo sistema ideológico se basa en una fractura o escisión del individuo, que renuncia a sí mismo y a su egoísmo, para convertirse en un creyente. No se trata pues de que el Estado o el Capital engañen el individuo y le oculten una verdad fundamental, sino que el individuo mismo se conforma voluntariamente a una serie de normas (como la responsabilidad, o el duro trabajo por ejemplo) que hacen de él, propiamente, un sujeto. Stirner pues no desconoce la materialidad del Estado, del Capital, etc., en cuanto productos históricamente determinados por la actividad humana, sino que hace hincapié en la "parte maldita" de estas instituciones, su reverso fantasmal. Él entiende que ninguna "realidad objetiva" (o estructural) puede dominar el sujeto sin una complicidad del mismo. Más sencillamente: Stirner se pregunta, como había visto claramente Derrida, "pero ese otro ¿qué es?", o sea, cómo es posible que el fantasma ejerza una fuerza, práctica y material, en la vida diaria. Y encuentra la respuesta en una determinada manera del individuo de construirse como sujeto de la creencia. Sólo así, "ese otro" puede embrujar con su *mana* al individuo. Un último problema, o fantasma, acecha la teoría stirneriana: el Único.

4. Der Einzige und Seine Empörung

Hemos visto que la teoría stirneriana de la ideología mantiene la noción de ideología como distorsión, pero abandona al mismo tiempo la idea de un sujeto pasivamente engañado. La esencia humana misma no es otra cosa sino un espectro, esto es, una ilusión ideológica[54]. Aún

así, Stirner no renuncia a pensar la posibilidad de salir del embrujamiento ideológico, y lo hace acudiendo al concepto más oscuro, y aún así preponderante, de su filosofía: el *Einzige*. Hemos visto que, para Marx, el Único de Stirner era la ficción suprema, el más terrible de los espectros. Sin embargo, la noción stirneriana de individuo único es algo más compleja. Para Stirner, de hecho, no se trata de encontrar una identidad pura más allá de la distorsión ideológica, sino de poner en cuestión la noción misma de identidad como lugar de la ideología. No hay que olvidar que, detrás de la descripción stirneriana de la frustración psicológica del hombre fracturado, está una sólida impostación teorética. Stirner, recordaremos, es el único entre los jóvenes hegelianos que no concibe la desalienación en términos de recuperación de las esencias, sino de rechazo de las mismas. El sujeto no se busca en el objeto extraño, ni tiene que desentrañar ninguna verdad oculta en ello. La reapropiación es, en Stirner, un movimiento negativo a través del cual el sujeto aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto. Alienado no es entonces el sujeto que ha objetivado su esencia en la sustancia, sino precisamente aquel que se ha "desdoblado" en el objeto. Estando así las cosas, está claro que el *Einzige* no puede ser él mismo una esencia, como el Hombre de Feuerbach. Ello, literalmente, tiene que ser nada:

> Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora (*schöpferische Nichts*), la nada de la que saco todo.[55]

El Único es un vacío, pero un vacío que "vacía" el mundo de todo sentido. Vale para Stirner el lema anarquista según el cual la gana destructora es al mismo tiempo una gana creadora. La nada creadora pues nada tiene que ver con la "fantasía de la capacidad", como decían Marx y Engels, es decir, con la voluntad de "llegar a ser todopoderoso, es decir, nada, un absurdo, una fantasmagoría"[56]. El Único no es una meta que cumplir, algo que realizar. De ser así, sería un enésimo espectro al cual se le debe obediencia y sumisión. Para Stirner, será posible salir del "círculo mágico del cristianismo" sólo cuando cese el conflicto entre "la existencia y la vocación, entre Yo tal como soy y Yo tal como debo ser"[57]. No se trata pues, como quisieron ver Marx y Engels, de que el egoísta stirneriano ya no se sacrifica a nada "«más alto» por que él mismo es el más alto"[58], sino de un rechazo de la lógica sacrificial *tout court*. De hecho, para Stirner el individuo no debe sacrificarse a nada, por que "no es «llamado» a nada; no tiene más «deber» y «vocación» que lo tienen una planta o un animal"[59]. Si entonces todo sistema ideológico funciona precisamente "fracturando" el individuo y convirtiéndolo en un sujeto, entonces toda estrategia de resistencia a la colonización ideológica deberá pasar a través del rechazo de las esencias, o sea de las identidades espectrales que estamos llamados a cumplir. Stirner llama esta estrategia de rechazo el *Empörung*:

> Revolución (*Revolution*) e insurrección (*Empörung*) no son sinónimos. La primera consiste en una transformación (*Umwandlung*) del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente (*unvermeidliche Folge*) a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos (*eine Erhebung der Einzelnen*), una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras.[60]

A pesar de las bromas de Marx, según el cual la distinción entre revolución e insurrección es "el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es"[61], la diferencia tiene gran calado para la teoría política contemporánea. De hecho, revolución e insurrección remiten a dos relaciones distintas del sujeto con el objeto y, de allí, a dos distintas construcciones del sujeto mismo. Como se desprende de la cita anterior, la revolu-

ción procura superar el orden existente pero no el orden en cuanto tal, "«este» gobierno y no al gobierno". Por esto, toda revolución acaba siendo, al fin y al cabo, una restauración: ella sustituye un amo por otro. Un ejemplo de ello es, como es evidente, el propio humanismo feuerbachiano que, aunque destrone a Dios y ponga en su lugar al Hombre, reafirma la opresión religiosa y la dependencia del individuo de un nuevo espectro. Stirner describe al revolucionario como un fanático que se siente movido por fuerzas sobre-humanas, por finalidades trascendentes, por un bien o una causa imperecedera. La revolución mantiene una relación de tipo religioso, por que el sujeto depende por completo del objeto, al cual se sacrifica (y sacrifica los demás). El revolucionario está "volcado" sobre el objeto y su actividad apunta a una transformación de las condiciones externas y objetivas. Así, desde la perspectiva *polemológica* stirneriana, el fanatismo revolucionario no es lo bastante demoledor porque mantiene encadenado el individuo a una "idea fija". El conflicto y la oposición del fanático respecto del orden existente son sólo aparentes, ya que el sujeto sigue sacrificándose al objeto. De toda otra índole es la insurrección. Esta no es la negación de un dominio determinado, como es el caso de la revolución, sino del dominio como tal. Ella es una negación metafísica, esto es la negación, perpetua y sin mediación, del existente. Sus razones no son políticas y sociales, sino "egoístas porque no tienen otro objetivo que Yo y mi individualidad"[62]. Él no pone ninguna confianza en la trasformación palingenética del existente, si antes el individuo no ha conseguido desprenderse de su apego al objeto. En el acto de la insurrección, el objeto deja de aparecerse como algo sagrado, para convertirse en una propiedad del sujeto. Rebelándose contra el existente, el yo quita al objeto su impenetrabilidad, su carácter estático y ontológicamente independiente del sujeto, y lo convierte en su propiedad. El rebelde, en conclusión, no quiere cambiar un existente por otro, sino sólo quitarle al existente (y a todo existente) su dictadura sobre el yo. El filósofo italiano Giorgio Penzo ha hablado, al respecto, de "rebelión existencial". La insurrección, según Penzo, es una labor constante de destrucción, a través de la cual el yo consigue quebrantar la supuesta autonomía ontológica del objeto y superar la dimensión alienada de la vida diaria. Rebelándose contra el existente y demoliendo las formas objetivadas de las relaciones sociales, el individuo tiende hacia la autenticidad, que consiste en la *Eigenheit* o propiedad de sí[63]. Más sencillamente: rebelándose, el individuo se desprende de las hipóstasis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo para llegar a poseerse de verdad. Se pasa así de una dimensión inauténtica, donde el individuo sigue embrujado por el objeto, a una auténtica, donde el individuo se desprende de la tiranía del objeto y se descubre a sí mismo detrás del mundo objetivo. De manera aún más contundente, Saul Newman relaciona la insurrección stirneriana a una específica modalidad de resistencia, esto es, el rechazo a las esencias. No se trata de liberar una identidad esencial de las opresiones externas, sino de liberarse precisamente del poder tiránico de las esencias[64]. Ambas lecturas tienen el mérito de subrayar un aspecto decisivo de la insurrección stirneriana: ella no apunta a la recuperación de una esencia, sino que demuele toda idea fija. Por lo visto, podemos, "contra" Marx, extraer una conclusión del análisis de la insurrección stirneriana: ella va dirigida, ante todo, contra el apego a aquellas formas de subjetividad que nos hacen dependientes de la dominación. La insurrección, por lo tanto, no se limita al mero cambio de la conciencia que sin embargo deja intactas las condiciones externas, sino que es un más profundo cuestionamiento de la misma identidad que nos constituye como sujetos de poder[65].

Conclusión

En este escrito se ha procurado recoger el reto, lanzado por Derrida, de leer a Stirner "sin Marx o contra él". "Contra" Marx, se ha visto que Stirner no ignora los factores materiales de dominación, sino que entiende que ninguna dominación "objetiva" es posible sin un envoltorio fantasmal que la sujeta y sin un sujeto

dispuesto a creer en ella. El mundo fantasmal no está de manera alguna separado del mundo real sino que constituye su verdadera base. Las ideas abstractas, al final y al cabo, no son tan abstractas cuando es precisamente gracias a ellas que el mundo "concreto" (y las instituciones como el Estado, el Mercado, etc.) se hace inteligible. Stirner entiende pues que toda dominación "material" domina ante todo gracias a una carga simbólica que los dominados le reconocen. En este sentido, la denuncia de Stirner del liberalismo en tanto forma secularizada del viejo cristianismo es muy llamativa. Detrás del discurso, aparentemente emancipador de la modernidad, y de la verborrea liberal acerca de la igualdad, los derechos, la libertad, se cela en realidad un sometimiento aún mayor del individuo. Este no sólo no se libera de las cadenas de la religión, sino que se transforma en un "perfecto creyente". El lenguaje, laico e ilustrado del liberalismo es heredero de los sermones cristianos y va dirigido ello también a feligreses. El individuo liberal, el buen ciudadano, el honesto trabajador, etc. es, exactamente igual que el "buen cristiano", un creyente. Stirner, en conclusión, desentraña la *creencia* como la lógica de toda espectralidad. Para el filósofo de Bayreuth, detrás del fantasma no hay sólo, como quiere Marx, las condiciones socio-económicas materiales, sino ante todo la disponibilidad subjetiva para creer en ello. Por esto, cualquier liberación política de la opresión externa, está destinada al fracaso si antes no ponemos en entredicho nuestra subjetividad de creyentes. Stirner sugiere una estrategia, ante todo ética, de emancipación: la insurrección (*Empörung*). Esta es la voluntad de afirmación de la *Eigenheit* entendida como autonomía respecto de todas "las ideas fijas", inclusive el fantasma de la identidad personal. Pero la fuerza del discurso stirneriano está tal vez en otro sitio. Derrida la notó y a la vez decidió ignorarla. De hecho su fascinación hacia Stirner se debe tal vez a que Stirner conjura toda "metafísica de la presencia". Detrás de los fantasmas, Stirner no descubre ninguna presencia, ninguna verdad última (ni siquiera la "verdad" del individuo) y nos alerta más bien del peligro de creer que se ha acabado de una vez por todas con los fantasmas. Mientras Marx querría desembarazarse de los espectros de manera definitiva, "contra" Marx, sea tal vez oportuno hacerle caso a Sloterdijk y defender la "indecibilidad" del Único contra el dogmatismo de quien cree que "la «realidad» de un sujeto viene determinada «en última instancia» por su posición en el todo de los «procesos de producción»"[66]. Hemos de barajar la posibilidad que, hoy en día, la antropología radicalmente negativa de Stirner brinde una posibilidad de resistencia no esencialista al poder. El *Einzige* como "sitio negativo", rechazo de toda identidad positiva o vocación, es la negativa a dejarse definir por alguna propiedad o esencia. Él es un lugar de "exceso" o trasgresión que sobrepasa el discurso ideológico del humanismo. Resistiéndose a un poder que es cada vez más positivo y propositivo, que anima el individuo a ser único, particular, el *Einzige* afirma su unicidad en el acto de la retracción del existente.

En una época en que es vital ser alguien, el Único prefiere, impopularmente, seguir siendo un Don Nadie.

D'Angelo, Valerio. *"San Max" releído. Una defensa de Stirner contra Marx.* Universidad Autónoma de Madrid. Revista Internacional de Pensamiento Político, I Época, Vol. 13, 2018, pp. 235-255.

Agradecimientos

Quiero agradecer a las/os dos revisoras/es anónimas/os por los útiles consejos que han hecho posible este trabajo.

Referencias

[1] Espectralidad es precisamente el término que Derrida usa para referirse a la no-reducibilidad del presente consigo mismo y corresponde, en la versión inglés original a "spectrality".

[2] Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la*

deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional, Trotta, Madrid, 1998, p. 13.

[3] *Ibídem*, p. 12.

[4] *Ibídem*, p. 18.

[5] *Ibídem*, pp. 51-52.

[6] *Ibídem*, p. 157.

[7] *Ibídem*, p. 147.

[8] *Ibídem*, p. 138.

[9] *Ibídem*, p. 137.

[10] Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26.

[11] *Ívi*.

[12] *Ibídem*, p. 50.

[13] El debate de si es o no posible salir de la ideología es un debate añejo. Según Slavoj Zizek, la crítica de la ideología se encuentra siempre ante un binario ciego: por un lado la posición, en sí misma ideológica, de pensar que es posible salir de la ensoñación ideológica encontrando un "sitio puro" más allá de la mistificación, por el otro el abandono posmoderno de la misma categoría de ideología, tal que si todo es ideológico, nada lo es. Pero, según Zizek, "aunque no haya una línea de demarcación clara entre ideología y realidad, aunque la ideología esté operando en todo lo que experimentamos como «realidad», sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología". Zizek sugiere que el lugar desde el cual procede la crítica a la ideología "*debe permanecer vacío, que no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente.* En el momento en que caemos en esta tentación, volvemos a la ideología" (Zizek, S. (eds), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 26). En este escrito veremos que Stirner llega, con más de un siglo de antelación, a las mismas conclusiones.

[14] En realidad, la obra de Stirner fue recibida con entusiasmo. Engels, en una carta fechada el 19 de Noviembre de 1844 y dirigida a Marx, reseña el *Der Einzige* a Marx: "lo que es verdadero es su principio, nosotros también debemos aceptarlo. Y lo que es verdad es que antes de poder ser activos en cualquier causa, la tenemos que hacer nuestra, una causa egoística y, en este sentido, bastante apartado de las expectativas materiales, somos comunistas gracias a nuestro egoísmo". No sabemos la respuesta de Marx, pero intuimos su juicio, inmediatamente escéptico acerca del libro de Stirner, por la siguiente respuesta de Engels, donde este "retracta" su inicial entusiasmo. Después de una visita de Engels a Bruselas, donde Marx entonces vivía, y después de un viaje veraniego de este último en Inglaterra, los dos empiezan a escribir los tres ensayos que luego serán conocidos como *La Ideología Alemana*. A pesar de la argucia y la indudable profundidad filosófica, el apartado "Sankt Max" es, como ha notado Sidney Hook, casi ilegible, a menos que se lo lea conjuntamente con el libro de Stirner, y, por momentos, muy pedante (Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intelectual developement of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962, p. 173).

[15] McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 148.

[16] Acerca de las diferencias entre Stirner y los jóvenes hegelianos, véase en notable Trías Folch L., "Contra el hegelianismo: Max Stirner" en vol. col A.A. Bolado (coord). *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

[17] Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A, México, 1976, p. 47.

[18] *Ibídem*, p. 40.

[19] McLellan D., *op.cit*., p. 137.

[20] Marx K., Engels F., *op.cit*., p. 181.

[21] *Ibídem*, p. 327.

[22] *Ibídem*, p. 340.

[23] *Ibídem*, p. 289. En su análisis de *La Ideología Alemana*, Paul Ricoeur afirma que la hostilidad de Marx al individualismo abstracto va pareja a su insistencia en los modos de producción, fuer-

zas y relaciones sociales, esto es, al "soporte de la vida real": "las entidades objetivas tienen el soporte de la vida real de los individuos vivos reales. El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central [...] las estructuras anónimas tales como las condiciones materiales reciben inmediatamente el soporte de individuos reales. Las condiciones materiales son siempre condiciones para los individuos [...] el tema principal son todavía los seres humanos. Las condiciones materiales no pueden definirse sin una esfera de actividad humana" (Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 110-113).

[24] Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981, p. 130.

[25] Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989, p. 9.

[26] Marx K., Engels F., *op.cit*., p. 167.

[27] Deleuze entendió perfectamente el carácter dialéctico y antidialéctico de la filosofía stirneriana: "[Para Stirner] el sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo. Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica. Le basta formular la pregunta: ¿Quién? El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo. Stirner es demasiado dialéctico para pensar en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reapropiación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo" (Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971, p. 227).

[28] Stirner M., *op.cit*., p. 45.

[29] *Ibídem*, p. 77.

[30] Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 17.

[31] Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984, p. 100.

[32] *Ibídem*, p. 99.

[33] Stirner M., *op.cit*., p. 81.

[34] *Ibídem*. p. 78.

[35] Caillois R., *op.cit*., p. 14.

[36] Otto R., *op.cit*., p. 23.

[37] Stirner M., *op.cit*., p. 46.

[38] Marx K., Engels F., *op.cit*., p. 172.

[39] Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

[40] John Carroll ha acuñado el término "anarco-psicología" para referirse a la interrogación stirneriana acerca de la necesidad psicológica individual de creer en los espectros. Carroll ubica a Stirner (junto con Nietzsche y Dostoievski) adentro de una tradición intelectual minoritaria del siglo XIX: la "anarco-psicología". Distintamente del racionalismo, común tanto al liberalismo que al marxismo, la "anarco-psicología" presta una atención especial al individuo y a su psicología. Según Carroll, Stirner sería el pionero de una manera nueva de abordar la teoría política, basada en un análisis psicológico de las relaciones entre el sujeto y el poder, ya que fue el primero en investigar la "necesidad psicológica de autoridad, sus orígenes inconscientes, la naturaleza de las relaciones del individuo con determinados ordenes de dominio" (Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974, p. 17).

[41] Con todo, es preciso señalar (sin poder entrar aquí en este completo debate) que en su producción posterior Marx "pulirá" el economicismo que tal vez caracterizó sus escritos juveniles. Este cambio es evidente en trabajos como *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) o *La guerra civil en Francia* (1871).

[42] Stirner M., *op.cit*., p. 54.

[43] Se ha notado que la crítica de Stirner a Feu-

erbach también contribuyó en marcar un giro adentro del recorrido intelectual del propio Marx que abandonará el legado humanístico del maestro. En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Feuerbach es descrito como el "verdadero vencedor de la vieja teoría", aquel que ha logrado la "fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría" (Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 184). Todavía *La Sagrada Familia* era un "culto a Feuerbach", como confiesa el mismo Marx en una carta a Feuerbach fechada 24 de Abril de 1867. Sin embargo, poco después, en la *Die Deutsche Ideologie*, Marx redimensiona su entusiasmo inicial. Aquí por un lado Feuerbach es descrito como un idealista, que por un lado limita su revolución teorética al entendimiento de lo existente, más bien que a su destrucción, y por el otro abstrae las relaciones reales entre hombres en carne y hueso en la categoría esencialista de hombre. Dice Marx: "La «concepción» feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice «el hombre» en vez de los «hombres históricos reales»". (Marx K., Engels F., *op.cit.*, pp. 45-46). El concepto de "ruptura epistemológica" fue luego acuñado por Luis Althusser para definir el paso, en Marx, de la ideología y el mito a la realidad. Marx abandona el legado filosófico y humanístico de corte feuerbachiano, y empieza el estudio científico de la economía política. Según el francés, los *Manuscritos* marcan el fin de su periodo filosófico y humanístico, pero fue sólo con las *Tesis sobre Feuerbach* y aún más con *La Ideología Alemana* que Marx se desprende de todo humanismo y empieza a escribir como científico. (Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974). De manera aún más incisiva que Althusser, algunos autores han atribuido a Stirner un papel decisivo en el giro de Marx. Según Nicolas Lobkowicz's por ejemplo, fue la lectura del *Der Einzige* que llevó Marx a distanciarse de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos (cfr. Lobkowicz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967, pp. 400-402).

[44] Una cita, muy llamativa, valga como resumen del discurso feuerbachiano: "La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana" (Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 66).

[45] Stirner M., *op.cit.*, p. 49.

[46] *Ibídem*, p. 176.

[47] *Ibídem*, p. 173

[48] *Ibídem*, p. 344.

[49] *Ibídem*, p. 319.

[50] *Ibídem*, p. 182.

[51] *Ibídem*, p. 78.

[52] Newman S., *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005, p. 79.

[53] Como es ampliamente sabido, Althusser llama "interpelación" a esta construcción del sujeto por parte de los aparatos ideológicos. Esta resulta eficaz en la medida en que el individuo responda positivamente la interpelación, convirtiéndose en sujeto. Es conocido el ejemplo althusseriano de la interpelación ideológica: "Sugerimos entonces que la ideología «actúa» o «funciona» de tal modo que «recluta» sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) «¡Eh, usted, oiga!». Si suponemos que la hipotética

escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía «precisamente» a él y que «era precisamente él quien había sido interpelado» (y no otro). La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa" (Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, pp. 57-58). Sin poder aquí profundizar en el asunto, vemos claramente que tanto Stirner como Althusser piensan el sujeto ya no como una esencia sino como un proceso, y ponen de manifiesto la ambigua relación entre el sujeto y el poder. El sujeto mismo, en pocas palabras, es una construcción de lo que Althusser denominaba "aparatos ideológicos de Estado" y que Stirner llama "liberalismo". No es casual que el mismo Althusser contaba a Stirner entre aquellos pensadores de la tradición materialista del pensamiento occidental, desconocida casi por completo, y que han pasado a la historia por "idealistas de la libertad" (Althusser L., "Retrato del filósofo materialista", en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002, pp. 9-10).

[54] Para una discusión completa acerca de las diferencias entre Marx y Stirner sobre la relación individuo-sociedad, véase Thomas P., "Marx and Stirner", en Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, pp. 125-175, p. 155-156.

[55] Stirner M., *op.cit.*, p. 15.

[56] Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 310.

[57] Stirner M., *op.cit.*, p. 370.

[58] Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 294. Como hemos visto, Stirner no pudo leer *La Ideología Alemana* y contestar a las críticas que allí se le hacían. Sin embargo, la acusación marxista según la cual Stirner hizo del *Einzige* un "Dios en la tierra" era bastante común entre los primeros reseñadores de Stirner (Bauer, Hess, Feuerbach y Szeliga, entre otros), a los cuales responde en *Recensenten Stirners* (1845). Sus críticos se equivocaban en querer encerrar el Único en un concepto, haciendo de él algo fijo y estable, y pasando así por alto lo único que realmente describe el *Einzige*, esto es, su in-esencialidad, su ser fuerza y posibilidad. Stirner culpa al lenguaje por los malentendidos que se han originado en la lectura de su obra. La lengua sólo es capaz de expresar conceptos, es decir, objetos del pensamiento, "verdades" que, como tales, son "sagradas". Pero el Único no consigue encontrarse a sí mismo en el orden simbólico del lenguaje y, por tanto, siempre es alienado respecto a ello. Este sujeto stirneriano es literalmente un indecible: él no se puede identificar con el Hombre o cualquier otra esencia pero tampoco consigo mismo. Léase, como ejemplo, este paso de *Las Respuestas*: "El Único aparece, pues, como el «fantasma de los fantasmas», como el «individuo sagrado, que hay que quitárselo de la cabeza», y como un pálido «fanfarrón». Stirner nombra al Único, y al mismo tiempo dice: los nombres no te nombran: habla de él, llamándolo el Único, y sin embargo, añade que el Único no es más que un nombre; por tanto, quiere decir algo diferente de lo que dice, más o menos como aquel que te llama Ludwig no se refiere a un Ludwig cualquiera, sino a ti, para quien no tiene palabra. Lo que Stirner dice es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que quiere decir no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible (Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013, pp. 92-93).

[59] Stirner M., *El Único, op.cit.*, p. 332.

[60] *Ibídem*, p. 322.

[61] Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 448.

[62] Stirner M., *op.cit.*, p. 322.

[63] Penzo G., *Max Stirner, op.cit.*, p. 308.

[64] Newman S., "Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology", *Journal of Political Ideologies*, 6/3 (2001), p. 327.

[65] Stirner tiene un "precedente" (lógico, no cronológico, está claro) en Foucault. También el filósofo francés veía la posibilidad de resisten-

cia en el rechazo a las formas de subjetividad que construyen al individuo: "el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos" (Foucault M., "El Sujeto y el Poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3 (1988), 3-20, p. 11.)

[66] Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, Madrid, 2015, p. 330.

Bibliografía

Althusser L., "Retrato del filósofo materialista", en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002.

Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974.

Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.

Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974.

Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971.

Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.

Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.

Foucault M., "El sujeto y el Poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3, 1988, 3-20.

Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intelectual developement of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962.

Lobkowicz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967.

Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989.

Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1984.

Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Newman S., "Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology", *Journal of Political Ideologies*, 6/3, 2001.

Newman S., *Power and Politics in Poststructuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005.

Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981.

Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, México, 2015.

Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A., México, 1976.

Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.

Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.

Trías Folch L., "Contra el hegelianismo: Max Stirner" en vol. col A.A. Bolado (coord.) *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

Zizek S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.

Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

Crítica al humanismo y ética de sí en Foucault y Stirner

Sebastian Stavisky

Resumen

El artículo analiza el modo en que Max Stirner y Michel Foucault examinan la pregunta por la figura moderna del hombre, y cómo de dicho interrogante se desprenden sus reflexiones sobre las formas de subjetivación de sí. De esta forma, se indaga en el punto de confluencia, en ambos autores, entre la crítica al humanismo y la ética. Sin desconocer las diferencias epistemológicas entre uno y otro, el análisis está guiado por una hipótesis de lectura referente a que es posible encontrar un asunto de común acuerdo en el sitio en que se articulan ambos momentos crítico y ético: la posibilidad de transgredir la figura del hombre de la Modernidad en la voluntad de decir una verdad que implique al sujeto que la enuncia.

1. Introducción

La obra de Michel Foucault es una obra fragmentaria que pareciera no tener fin. Todavía hay seminarios sin publicar, entrevistas sin traducir, libros recién editados en su idioma original. Por supuesto no es este el motivo de las múltiples interpretaciones que admite, pero sí uno que colabora en su proliferación. Él mismo se encargó, en varias de sus conversaciones, de proponer líneas de lectura de sus trabajos, las cuales, por otra parte, fueron variando a lo largo del tiempo. Hacia inicios de los ochenta, cuando el problema de la ética concentraba la atención de sus reflexiones, sostuvo que el objeto de sus preocupaciones durante los últimos veinte años "ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura" (Foucault, *"El sujeto y el poder"*, 241). Las bifurcaciones producidas entonces a lo largo de sus desarrollos se habrían debido no a cambios del objeto, sino de orden epistemológico, correspondientes a lo que en aquel mismo escrito el autor llama los "tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos" (241) y, en otras ocasiones, los "tres dominios de genealogías posibles" o tres ontologías históricas de nosotros mismos (Foucault, *"Acerca de la genealogía de la ética"*, 206). Estas diferentes perspectivas remiten –como bien se sabe– a la arqueología de las formaciones de saber, la genealogía de los dispositivos de poder y la historia de las formas de subjetivación moral. Por tanto, entre la pregunta por el saber de la Modernidad fundado sobre la finitud del hombre en torno a la cual giran sus trabajos de la década del sesenta y las indagaciones acerca de las prácticas de subjetivación de sí de los primeros años de los ochenta se tendería un puente que el propio Foucault se propuso señalar, aunque los caminos que conducen a él no sean del todo claros, abriéndose allí un signo de interrogación sobre el que insisten varios estudiosos de su obra.

La relación entre la pregunta por el hombre y las formas de subjetivación de sí no es exclusiva del filósofo francés, ni su formulación establecida recién para la segunda mitad del siglo XX. Es sabida la enorme influencia que al respecto produjeron en Foucault los escritos de Friedrich Nietzsche, pero, antes que él, tal fue la preocupación en torno a la cual giraron las reflexiones de Max Stirner, seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, autor de *El Único y su propiedad*[67]. Publicado hacia fines de 1844, el libro emprende una crítica al humanismo decimonónico representado por los desarrollos que entonces llevaban la rúbrica de Ludwig Feuerbach, y erige en contra suyo la figura del Único, nombre sin predicado de quien basa su causa nada más que en sí mismo. A pesar de algunas críticas recibidas al poco tiempo de su publicación –una de ellas del propio Feuerbach, a la que, difundida de manera anónima, Stirner responde en *Los recensores de Stirner*, además de la esbozada por Karl Marx y Friedrich Engels

en *La ideología alemana*, inédita hasta 1932–, cuando el escritor anarco-individualista escocés John Henry Mackay dio a conocer en 1898 su biografía de Stirner, *El Único y su propiedad* era un libro escasamente explorado por la filosofía, motivo por el cual su autor quedaría –incluso, tal vez, a pesar suyo– fuertemente asociado a las ideas libertarias[68].

En los últimos años, algunos teóricos dedicados al estudio de las teorías anarquistas y sus posibles vínculos con los desarrollos posestructuralistas ensayaron articulaciones entre el pensamiento de Stirner y el de Foucault. Entre ellos, Andrew Koch, quien refiere a *El Único y su propiedad* como un antecedente de la crítica posestructuralista francesa a la idea de representación y a los estudios foucaultianos en torno a las relaciones entre poder y verdad. Recuperando estos aportes, Saul Newman establece, en su libro *From Bakunin to Lacan*, un punto de confluencia entre la crítica stirneriana a la autoridad y la conceptualización foucaultiana de las relaciones de poder. Luego, en un artículo posterior publicado en la revista Verve, Newman indaga en la crítica realizada por los dos autores a la idea kantiana de libertad, y traza una nueva equivalencia en la reformulación que ambos habrían realizado a la luz de las prácticas éticas del cuidado de sí.

Procurando tomar cierta distancia de estos análisis –que, en ocasiones, parecieran más preocupados por hacer de Stirner un pensador posestructuralista *avant la lettre* que por iluminar las potencialidades de sus propios desarrollos–, en el presente artículo buscaré indagar en el modo en que tanto él como Foucault se preguntan por la figura moderna del hombre y en la transgresión respecto de ella en las formas de subjetivación de sí. Es decir, analizaré el punto en que la crítica al humanismo confluye, en ambos pensadores, con la ética. No se tratará de un análisis de tipo comparativo, sino de un recorrido que permita reconstruir la forma en que dos filósofos pertenecientes a diferentes tradiciones de pensamiento se enfrentaron a un mismo problema. En un primer apartado, me centraré en los desarrollos del filósofo francés y en el modo en que es interpretada, por distintos estudiosos de su obra, la emergencia de su interés por las prácticas de subjetivación sobre el fondo de sus indagaciones acerca del sujeto epistemológico de la Modernidad. Luego, en un segundo apartado, trataré la manera en que la pregunta por el hombre es abordada por Stirner y la alternativa que encuentra en el nombre del Único como complemento y sustracción a la figura del inhumano inherente al ideal humanista. El análisis de ambos autores estará guiado por una hipótesis de lectura sobre la que volveré hacia el final del artículo, que se refiere a que, sin desconocer las diferencias epistemológicas que existen en el modo en que Foucault y Stirner desarrollan su crítica al humanismo y elaboran una ética de sí –algunas de las cuales abordaré a lo largo del desarrollo–, es posible encontrar un punto de coincidencia en el sitio en que en ambos se articulan los momentos crítico y ético: la posibilidad de transgredir la figura del hombre de la Modernidad en la voluntad de decir una verdad que implique y afecte al sujeto que la enuncia.

2. La muerte del hombre y la ética de sí en Foucault

En *Las palabras y las cosas* –publicado en 1966–, Foucault retoma la pregunta antropológica formulada por Kant en los albores del siglo XIX –objeto de análisis de su tesis complementaria de doctorado– y busca por intermedio de ella indagar en el acontecimiento que marca el pasaje de la episteme clásica a la moderna. No se trata esta de una transformación de orden metafísico, sino de carácter empírico-trascendental en relación con el conjunto de enunciados y regularidades discursivas que, en campos tan disímiles del conocimiento como la economía, la biología y la lingüística, fundamentaron su saber en la finitud del hombre. Es esta figura de la finitud que expresa el hombre y que se constituye como fundamento de saber la que marca el modo de ser característico de la Modernidad, pero también aquella que anuncia las posibilidades de su trasvasamiento o, si se pre-

fiere, de su transgresión, es decir, allí donde se insinúa la apertura a otras formas de pensar. Ya en el prólogo del libro, Foucault presta conformidad a dicha expectativa cuando refiere que "reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva" (17). Es decir, si el nacimiento del hombre fue la marca distintiva de las formas modernas del saber, su muerte traería aparejada unas formaciones tan inéditas como insospechadas. De allí, dirá ya hacia el final del libro, el estremecimiento que produjo el pensamiento de Nietzsche al anunciar la llegada del superhombre y, junto a él, el fin del asesino de Dios.

Ahora bien, ¿cuáles son las posibilidades, en el marco de esta episteme moderna, para el despliegue de prácticas de subjetivación en tanto dimensión ética de la existencia? La respuesta a este interrogante encuentra una primera formulación negativa en un pasaje de *Las palabras y las cosas* en que Foucault refiere que "para el pensamiento moderno no hay moral posible" en tanto "todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado" (341). Es decir que la Modernidad sería, desde su propia conformación epistémica, una ética que no admite ninguna formulación particular, un imperativo volcado al interior del pensamiento, un modo de acción librado y sometido a sus propias intenciones indescifrables. Sin embargo, en la apertura a pensar de otro modo que anuncia la desaparición del hombre se insinúa la posibilidad de una ética ya no necesariamente prescriptiva que Foucault, al momento de escribir *Las palabras y las cosas*, no pareciera todavía capaz de precisar, cuyo desarrollo le llevaría cerca de quince años de reflexiones y que, aún así, su relación con las preguntas que motivaron la escritura del libro publicado en 1966 no termina de explicitar o, cuanto menos, admite diversas interpretaciones. En lo que sigue, me detendré en algunas de ellas.

A través de una lectura atenta de la segunda parte de *Las palabras y las cosas*, Rodrigo Castro Orellana se propone responder a ciertas interpretaciones del libro de Foucault que, a partir de la frase "el hombre ha muerto", encuentran en él la expresión de un estructuralismo que negaría toda posibilidad de transformación por parte de los sujetos[69]. Desde este punto de vista, no podrían comprenderse "los distintos «momentos» de la «obra» foucaultiana; en tanto que la negación del sujeto-fundamento choca con la afirmación –que el filósofo realizará en sus últimos escritos– de la pregunta por el sujeto como el núcleo de su pensamiento" (Castro Orellana en línea). Con el fin, por un lado, de desmontar lo que considera interpretaciones reduccionistas incapaces de ver las líneas de continuidad que atraviesan los desarrollos de Foucault y, por el otro, de exponer una hipótesis de lectura de su obra sensible a dichas continuidades, Castro Orellana emprende un análisis de la mentada frase a partir de cuatro aspectos que le son inherentes, y que resume como: "el proceso previo de invención epistémica del hombre [...], el carácter hipotético de [su] desaparición [...], la naturaleza inacabada de tal proceso y la dimensión de apertura que se halla involucrada en dicho acontecimiento" (en línea). Dado lo expuesto hasta aquí, me centraré particularmente en los dos últimos puntos que remiten el uno al otro.

Si, como vimos previamente, las formaciones modernas de saber se fundamentan en la existencia del hombre, al tiempo que anuncian en su desaparición las posibilidades abiertas a un pensar de otro modo, no se trata este de un proceso acabado sino, por el contrario, de un acontecimiento aún no estratificado en una nueva formación. La incertidumbre frente a la cual nos coloca la segunda parte de *Las palabras y las cosas* remitiría, entonces, antes que a una imposibilidad por parte de su autor para escudriñar por las hendiduras abiertas en el resquebrajamiento de una episteme que comienza a mostrar signos de agotamiento, a la constatación de una pregunta que reclama ser sostenida. A este respecto, Castro Orellana retoma la imagen con la que Foucault cierra su

libro al referir que, si las formaciones modernas de saber desaparecieran, "el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault, *Las palabras y las cosas,* 398); y traza a partir de ella una analogía con ciertos pasajes del *Zaratustra* de Nietzsche en los que el mar se presenta, asimismo, como metáfora en que se anudan "la encrucijada y su desamparo, la imaginación y su esperanza" (Castro Orellana). De esta forma, si es cierto que la muerte del hombre anunciada en *Las palabras y las cosas* no debiera ser comprendida en los términos de una afirmación tajante, también lo es que no debería serlo en los de una negación a cualquier alternativa de cambio. Por el contrario –y aquí es donde yace la hipótesis de lectura propuesta por Castro Orellana–, la disolución del hombre en tanto fundamento de saber habilita el pasaje en la obra foucaultiana al análisis, cerca de quince años más tarde, de los procesos de subjetivación acompañados por una noción no trascendental del sujeto.

Esta interpretación del trabajo de Foucault se inspira en el libro de Wilhelm Schmid acerca de la fundamentación de la ética foucaultiana, en el que ensaya un pliegue de los últimos escritos del filósofo francés sobre el conjunto de su obra, releyéndola tras la búsqueda de los indicios de un nuevo arte de vivir. Schmid sostiene que la interrogación emprendida por el trabajo arqueológico de Foucault sobre los fundamentos históricos de la formación moderna de saber constituye un presupuesto necesario para la posterior elaboración de una ética de sí. En este sentido, el anuncio de la muerte del hombre no debiera comprenderse como una liquidación absoluta del sujeto, sino del modo particular en que fue constituido por la Modernidad en tanto sujeto soberano y trascendental de conocimiento. Si, tal como refiere el propio Foucault, el sujeto epistemológico moderno impidió toda posible formulación de una ética particular, resulta comprensible que fuera necesario desmontar las formaciones de saber que lo constituían para que un nuevo sujeto, ya no epistemológico sino ético, pudiera abrirse camino al interior de la reflexión filosófica.

Ahora bien, no es sólo en tanto condición de posibilidad que Schmid concibe la tarea realizada por *Las palabras y las cosas*, sino también como una "exigencia ética" en sí misma, aquella que se pregunta por el pensar, qué es pensar, y si es posible hacerlo de un modo diferente a la forma empírico-trascendental de la Modernidad[70]. Sobre esta cuestión, Foucault remite en su libro al vacío que la desaparición del hombre, que acompaña a la muerte de Dios y es anunciada por la promesa nietzscheana de la llegada del superhombre, produce al interior de la formación moderna del saber. Allí se abre un espacio no sólo para pensar de otro modo, también para hacerlo a través de lo que podríamos considerar como un anuncio del tema al que se abocarán, más adelante, sus investigaciones sobre las prácticas de subjetivación: la filosofía antigua griega.

> Si el descubrimiento del Retorno es desde luego el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en que por fin es posible pensar de nuevo. (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 354-5)

A partir de estas afirmaciones, Schmid contrapone la filosofía en tanto "ética del pensar de otro modo" al saber en tanto "certeza a la que nos sometemos" (136). Si el saber se caracteriza por constituir una formación histórica solidificada al interior de la cual es posible conocer según unas determinadas reglas que discriminan lo verdadero de lo falso, el pensar filosófico se presenta como la experiencia de transgresión capaz de poner en cuestión dicha formación a través de una nueva voluntad de verdad. De aquí que la arqueología, siendo el método que permitió a Foucault poner en cuestión el modo de saber fundado sobre la finitud del hombre, sea considerada por Schmid en

tanto condición de posibilidad para el despliegue de una ética, al mismo tiempo como una experiencia de pensar ético-filosófico. Claro que, en caso de serlo, se trataría de una concepción de la ética que no termina de ajustarse al modo en que la misma es pensada por el propio Foucault en sus últimos trabajos. Cabe recordar, al respecto, la forma en que él mismo da cuenta, en su "Introducción" a *El uso de los placeres*, de la experiencia del pensar por la que atravesó entre la escritura de *La voluntad de saber* y aquel anteúltimo de sus libros: "¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo se hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?" –se pregunta Foucault antes de prestar conformidad de que tal es, en última instancia, la tarea de la filosofía: "el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo" (*El uso de los placeres,* 14-5). Esta idea del pensar como trabajo ético, ya no sólo de transgresión de las formaciones de saber, sino de transformación de sí mismo, es posible encontrarla en algunas de las entrevistas que el filósofo concedió años antes, pero no es posible decir que se encuentre ya presente –cuanto menos de manera explícita– en su libro de 1966[71].

De esta dificultad inherente a *La palabras y las cosas* para pensar una ética en tanto práctica de subjetivación y transformación de sí se desprende otra de las interpretaciones acerca de la relación entre esta última y la pregunta por el hombre. Me refiero a la lectura que realiza de la obra foucaultiana Edgardo Castro, quien –a diferencia de Schmid– encuentra en el paradigma arqueológico de análisis, lejos de una exigencia ética, a distancia incluso de un presupuesto necesario para su emergencia, una insuficiencia para el análisis de las prácticas de subjetivación. En su artículo *"Gobierno y veridicción"* –publicado a modo de introducción a *La inquietud por la verdad*–, Castro retoma la primera clase del seminario *Del gobierno de los vivos* dictado por Foucault en el Collège de France en 1980, en la que da cuenta de los desplazamientos que debió operar sobre la noción de poder-saber para pensar el problema del gobierno sobre el que ya venía indagando en sus seminarios anteriores[72]. Si al momento de formular la noción de poder-saber lo que se propuso fue tomar distancia de la de "ideología dominante" –que por entonces regía gran parte de los estudios sobre las formas de la dominación y la hegemonía–, ahora resultaba preciso "deshacerse de ella [de la noción de poder-saber] para intentar elaborar la noción de gobierno por la verdad" (Foucault, *Del gobierno de los vivos,* 31). Este segundo desplazamiento de Foucault –ya no sobre el pensamiento de otros sino sobre el suyo propio– implica, a su vez, un doble movimiento: de la categoría de poder a la de gobierno, y de la categoría de saber a la de verdad. Sobre este segundo movimiento centrará Castro su análisis acerca de la emergencia de las prácticas de subjetivación.

En el primer número de la revista de estudios foucaultianos Dorsal –dedicada al quincuagésimo aniversario de la aparición de *Las palabras y las cosas*–, Castro se pregunta por las posibilidades de una ética en el pensamiento moderno, así como por los desplazamientos que fue necesario que Foucault realizara para que el problema de la subjetivación de sí pudiera aparecer en el horizonte de sus reflexiones. Con respecto al primero de estos asuntos, Castro recupera algunas de las críticas que aquel hiciera al humanismo, entre las que adquiere relevancia el carácter prescriptivo que establece en torno a lo que es el hombre y, a partir de él, lo que debemos ser. Retoma entonces los fragmentos de *Las palabras y las cosas* en que Foucault da cuenta de la imposibilidad de una ética moderna y se pregunta si esta imposibilidad no se extiende también hacia su propio paradigma arqueológico como epistemología capaz de elucidar las condiciones de posibilidad de dicha episteme. Es decir, "[s]i también ella, aunque sea por otras razones, no puede ser pensada como la imposibilidad de una ética" (Castro, *"La (im)posibilidad"*, 19). Al respecto, Castro remite a un pasaje del libro de Giorgio Agamben *Lo que queda de Auschwitz*, en que el filósofo italiano refiere, a propósito de

los desarrollos expuestos en *La arqueología del saber*, que "Foucault parece haber omitido –al menos hasta cierto punto– interrogarse sobre las implicaciones éticas de la teoría de los enunciados" (Agamben 139). Es, podríamos decir, este "hasta cierto punto" el que lleva a Castro a preguntarse por el segundo de los asuntos previamente señalados en su lectura de *Las palabras y las cosas*: los desplazamientos necesarios para que el problema ético de la subjetivación de sí se presente en el horizonte de reflexiones foucaultianas. Estos desplazamientos son dos y remiten ambos a los estudios emprendidos por Foucault acerca del acto de parresia (o parrhesía)[73].

Por un lado, se produce el desplazamiento desde una analítica de las condiciones de posibilidad para la emergencia de tales o cuales enunciados cuya regularidad compone una determinada formación discursiva –objeto y método de la arqueología–, hacia una función enunciativa del lenguaje en que el sujeto se afirma a sí mismo en el acto de decir. A través de él, "el que habla se constituye como sujeto ético, exponiendo su propia vida en aquello que dice y, por ello, convirtiendo este decir en un acto de veridicción" (Castro, *"La (im)posibilidad"*, 20). Por el otro lado, el segundo desplazamiento remite a una relación distinta entre voluntad y verdad de aquella que Foucault sugiere en su concepción del poder basado en el paradigma de la guerra –sobre el que trata, entre otros, en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*–, en que la violencia cumple una función constitutiva. No se trata ya del problema de la violencia inherente a la voluntad de hacer decir una verdad que el sujeto debe revelar, sino de una que se asume como acto crítico de libertad, es decir, no de una confesión sino de una parresia. De esta forma –sostiene Castro ya hacia el final de su artículo– en *Las palabras y las cosas* el problema de la ética "es, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad –entre otras, de lectura– de la propia arqueología" (21).

Esta misma cuestión es retomada por Castro en su presentación a la edición de las conferencias dictadas por Foucault en 1982 y 1983 en Grenoble y Berkeley respectivamente. Allí, de manera aún más enfática, sostiene que la contradicción entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, presentada en *Las palabras y las cosas* como "uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento" (351), encontrará en el análisis de la parresia su posible articulación. Se trata, en este caso, del punto de confluencia entre el coraje de la verdad y el cuidado de sí, la crítica y la ética, el acto de decir veraz y la subjetivación. O, si se prefiere, se trata de la instancia en que el decir verdadero implica a quien lo enuncia en un decirse, un afirmarse de manera ética a sí mismo a través de la voluntad de decir una verdad.

Antes de finalizar este apartado, cabe precisar que, si bien la práctica de la parresia se sitúa en el contexto histórico y social de la antigüedad greco-latina sobre el que se centran los estudios de los últimos años de Foucault, este no deja por ello de pensar la articulación entre crítica y ética que la misma supone como una posible línea de lectura de la filosofía moderna. Así lo propone en su curso del Collège de France dictado en 1983, cuando sostiene que "podría contemplarse la historia de la filosofía europea moderna como una historia de las prácticas de veridicción, una historia de las prácticas de parrhesía" (*El gobierno de sí y de los otros*, 354). Tal hipótesis surge a partir del análisis que realiza en la primera clase de dicho curso acerca del texto de Kant sobre la crítica de la *Aufklärung*, donde señala que lo que esta hace "es justamente redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros" (49)[74]. Para no extendernos demasiado, sólo resta señalar que, si en *Las palabras y las cosas* la pregunta kantiana en torno a la que Foucault realiza su análisis de las formaciones de saber es aquella que se interroga por el hombre, aquí produce un giro que lo lleva a preguntarse por las posibilidades de que este salga de su minoría de edad y sea capaz de valerse de su propio entendimiento. Como se sabe, la respuesta que Kant otorga a este problema remite al precepto *sapere aude*, ten el coraje de saber, el

cual Foucault –a través del desplazamiento previamente señalado– retoma y reformula como el coraje de la verdad.

3. El no-Hombre y la ética egoísta en Stirner

En un artículo titulado *"Stirner's Ethics of Voluntary Servitude"*, Saul Newman establece una línea de continuidad posible entre las reflexiones del filósofo alemán y las de Foucault que –a diferencia de los escritos referidos en la introducción de este trabajo– no remite a la búsqueda por hacer del segundo un pensador posanarquista, ni del primero un posestructuralista paradójicamente presaussureano. Por el contrario, su interés radica en ubicar a ambos filósofos dentro de una tradición de pensamiento subjetivista de las formas de dominación y el ejercicio del poder que se despliega a partir de mediados del siglo XVI con *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, y que pasa, entre otras derivas, por la Escuela de Frankfurt y otros autores que procuraron articular el psicoanálisis freudiano y el análisis marxista de los modos de producción, como Herbert Marcuse y Wilhelm Reich. Su hipótesis de lectura de la obra de Stirner refiere a que sus críticas al idealismo humanista y la alternativa que insinúa la figura del Único pueden ser interpretadas como un intento por contrarrestar y conjurar los deseos de dominación o servidumbre voluntaria que operan como condición de posibilidad a la existencia del Estado. En relación con la tradición de pensamiento a la que refiere Newman, podría pensarse que, de algún modo, es el propio Foucault quien se sitúa en ella cuando, en su conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en mayo de 1978, alude indirectamente a los desarrollos de La Boétie al hacer referencia al trabajo de la crítica como "el arte de la inservidumbre voluntaria" (Foucault, *"¿Qué es la crítica?"*, 8).

Distinto es el modo de leer el trabajo de Stirner por John Welsh, quien procura una interpretación de su pensamiento situándolo en el contexto de ideas del que emerge, la filosofía alemana de mediados del siglo XIX, a partir de lo cual comprende a *El Único y su propiedad* como una crítica a la Modernidad desde una perspectiva dialéctica hegeliana. Contrariamente a quienes ven en Stirner a un anti-Hegel, Welsh sostiene que sus desarrollos deben ser comprendidos como una continuación de los del filósofo de Heidelberg: "Stirner's philosophy is a form of Hegelianism that explores the implications of the notion of the «free, thinking subject» at its absolute limits" (48). Desde este punto de vista, el autor se opone, asimismo, a quienes hallan en Stirner a un precursor de Nietzsche, argumentando que este último enfrenta el método de la dialéctica y el primado de la razón mediante el análisis genealógico de la historia y la exaltación de las fuerzas instintivas[75]. Si seguimos esta línea argumental, es posible entonces encontrar allí un motivo de fuerte diferenciación con respecto al pensamiento foucaultiano. Cabe recordar, a propósito, la distancia que Foucault establece con la dialéctica y la sustitución que propone de ella por una lógica estratégica en *Nacimiento de la biopolítica*. Mientras la primera –refiere– "hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo", la segunda establece "las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. [...] es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contrario" (62).

Si tomamos estas dos lecturas de la obra de Stirner de manera conjunta, vemos el despliegue de tres tradiciones de pensamiento: una subjetivista en la que tanto él como el filósofo francés parecieran inscribirse; una dialéctica que Stirner retomaría y subvertiría; y otra genealógica y estratégica sobre la que, apoyándose en Nietzsche, se posicionaría Foucault. Es decir, lo que habría es la persistencia de un problema común del cual se desprende una divergencia epistemológica en la forma en que ambos pensadores se enfrentaron a él. A partir de estas consideraciones, a continuación recuperaré el modo en que Stirner, en pleno desarrollo del humanismo decimonónico, busca brindar una respuesta a la pregunta por el

hombre y sus formas de sujeción de las subjetividades modernas que hacen del inhumano la realidad del individuo particular. Analizaré al respecto la alternativa que el autor encuentra en el nombre sin predicado del Único como un modo de subjetivación de sí que se posiciona como causa y fundamento del pensamiento.

El Único y su propiedad es, sin duda, un libro polémico, y no sólo por los efectos que haya producido (y aún hoy produzca) su lectura, sino incluso por su propia organización argumental a modo de una confrontación entre la figura de "El hombre" y la del "Yo", títulos respectivos de su primera y segunda parte. El principal objeto de su crítica es el humanismo que por entonces expresaba el pensamiento de Ludwig Feuerbach, pero también de Bruno Bauer, integrante junto a Stirner del grupo Los Libres, compuesto, además, por Arnold Ruge, Friederich Engels y Karl Marx, entre otros. A modo de síntesis, podemos decir que uno de sus cometidos es señalar las insuficiencias de la nueva ética humanista y los riesgos implícitos en sus pretensiones de universalidad. Para ello realiza una historización de la moral y del modo en que fue fundamentada sobre una imagen trascendente cuyo contenido fue variando a lo largo del tiempo. Si bien el análisis parte de la moral de "los antiguos" –dentro de quienes incluye a pensadores cuyos desarrollos se extienden a lo largo de seis siglos de historia, desde Sócrates hasta los estoicos–, su interés principal estriba en el análisis del pasaje que lleva de la moral cristiana a la humanista.

Los antiguos –refiere– se convirtieron en cristianos en el momento en que reconocieron su "verdadera vida" en la vida del espíritu, imponiéndose a partir de ella una renuncia a los placeres mundanos (Stirner, *El Único y su propiedad*, 30-1). Sin embargo, el camino se encontraba ya predispuesto por aquellos primeros filósofos afanados en la búsqueda de la verdad y la alegría de vivir, motivo por el cual –como bien señala Ludueña Romandini– no puede decirse que Stirner se haya dejado encandilar por "las virtudes [...] del *bíos philosophikós*" (56) –como en ocasiones se ha dicho de Foucault–. A aquella revuelta cristiana contra el mundo habría venido a responder el humanismo de Feuerbach, quien se propuso desatar al hombre de la sujeción de Dios haciendo de este la imagen de la esencia humana, es decir, llevando la escisión que nos separaba de la vida de los cielos hacia el interior de la de cada uno de nosotros. "¿Podemos aceptar –se pregunta entonces Stirner– esa división entre «nuestra esencia» y nosotros, y admitir nuestra división entre un yo esencial y uno que no lo es? ¿No nos condenamos de este modo a vernos de nuevo desterrados de nosotros mismos?" (Stirner, *El Único*, 40). Estos interrogantes, cuyas respuestas ya se infieren de manera retórica, nos llevan a preguntarnos de qué forma concibe Stirner la sujeción humanista, cuál es el elemento que dicha moral introduce en nosotros, que nos demanda una nueva esencia y produce en nuestro interior una escisión tanto más incisiva cuanto imposible de suturar.

Aunque atento a las particularidades diferenciales, Stirner pareciera más interesado por trazar las grandes líneas de continuidad entre la religión del hijo de Dios y las formas de sujeción que impone la nueva religión del "liberalismo crítico", tal como le llama a la corriente de pensamiento humanista que se conformó en Alemania en torno a los desarrollos de Feuerbach y Bauer. Entre una y otra, antes que una subversión, lo que habría es una inversión de los términos que hicieron del hombre un nuevo espectro, es decir, una idea fija del pensamiento con la que cada cual debe medirse. De esta forma, mientras Feuerbach sostiene que Dios es la externalización de la esencia humana, Stirner afirma que el hombre es la internalización de Dios, no su negación radical. El hombre es el valor universal que impone a los individuos desde su interior la renuncia a sus propios intereses particulares, es el bien supremo que obliga al desinterés como mecanismo para abrazar la superación de las diferencias intrínsecas al carácter único y singular de cada quien. "En la sociedad humana que nos promete el humanista no hay evidentemente lugar para lo que cada uno de nosotros tenemos de

particular y nada que sea «privado» tiene valor" (Stirner, *El Único,* 131). Sin embargo, como todo valor absoluto y trascendente –en este caso introyectado–, dicha sociedad humana no deja de exponerse como un sueño imposible de alcanzar. Sobre esta imposibilidad había ya tratado Stirner en un artículo publicado en la Rheinische Zeitung dos años antes de la aparición de *El Único* a propósito de la aspiración de toda religión de conciliar al objeto con el sujeto. "El dios debe hacerse interior («No yo, sino el Cristo vive en mí»), la escisión quiere disolverse y deshacerse de sí misma [...] Pero jamás se encuentran, ni jamás se hacen uno" (Stirner, *Escritos menores*, 78). En caso de que lo hicieran, la religión, sea cristiana o humanista, dejaría de ser tal, en tanto esta, antes que una ligazón –sostiene el autor– es siempre una separación.

De esta forma, la humanidad es presentada no como una disposición a partir de la que cada quien se encontraría libre de darse a sí mismo una forma, sino como un principio sobre el cual se funda un proyecto tan ineluctable como inasible. Es decir, no una actualidad, sino una esencia que expone al individuo al riesgo de no poder reconocerse en lo que es más que por relación a aquello de lo que es llamado a ser. Si sólo en una renuncia absoluta de la individualidad se podrá alcanzar ese hombre universal al que aspira el humanismo, mientras tanto sólo le resta al individuo reconocerse en tanto que no-hombre, egoísta interesado, inhumano incapaz de moral. Es entonces que Stirner se apoya en esta figura del egoísta –que es también el no-Hombre tanto como el inhumano– no para rechazarla, sino para afirmarla en su actualidad como plenitud y perfección que carece tanto de un destino prefijado como de un fundamento que la determine. De allí una de las frases más conocidas del autor, que extrae de un poema de Goethe y con la que, con sutiles variaciones, abre y cierra el libro: "Yo he basado mi causa en Nada" (Stirner, *El Único*, 371).

Ciertamente, *El Único* puede ser leído como un manifiesto recusatorio de la moral moderna, pero sólo a condición de comprender que su rechazo radica, precisamente, en la imposibilidad frente a la que la Modernidad nos sitúa de alcanzar dicha moral haciendo de ella un absoluto que reclama la renuncia de nuestra actualidad. Es en tal sentido que –como refiere Welsh – la reconstrucción dialéctica del egoísta stirneriano se apoya en la figura del inhumano en tanto fracaso del humanismo para capturar al individuo en su totalidad, en su perfección (Welsh, 92). Similar será la conclusión a la que arribe –aunque por otros caminos– Ludueña Romandini en su lectura de Stirner. Retomando el fragmento de Protágoras que concibe al hombre como "la medida de todas las cosas", concibe al Único como su radicalización en tanto "se constituye en la primera figura inhumana de la posmetafísica occidental" (Ludueña Romandini, 66).

Un año después de la aparición de *El Único*, su autor publica un artículo en la Wigand's Vierteljahrsschrift en respuesta a tres críticas que recibió el libro por parte de Franz Szeliga (oficial del ejército prusiano y colaborador de la gaceta que dirigían Bruno y Edgar Bauer), Moses Hess (colaborador junto a Marx y Engels en la Liga de los Comunistas) y Ludwig Feuerbach (esta última difundida de manera anónima). Allí, Stirner aprovecha la ocasión de la réplica para desarrollar con detenimiento la dimensión ética y subjetiva de su noción del Único. "[E]l libro está realmente escrito contra el hombre" (Stirner, *Escritos menores*, 125), afirma haciéndose cargo de las críticas recibidas y, en seguida, agrega que, por eso mismo, está escrito contra el inhumano en tanto uno es el otro. El inhumano no es la oposición del hombre, sino la realidad del individuo particular que con él se mide sin poder nunca alcanzarlo por haberse elevado al hombre a la categoría de absoluto, de idea fija. De esta forma, al obstinarse en definir al sujeto, el hombre, en tanto predicado, omite su subjetividad, a la cual remite la pregunta por el quién y no por el qué (Stirner, *Escritos menores*, 99). Mientras el hombre sabe muy bien lo que es el individuo, ignora por completo quién es. ¿Cómo es posible, entonces, subjetivarse a sí mismo y sustraerse del

inhumano que, en su ignorancia y en su fracaso –en el mejor de los casos–, el hombre hace de nosotros? Evidentemente, no creando un nuevo concepto que lo sustituya como este hizo con Dios, sino dándose un nombre sin predicado ni determinación. "Se dice de Dios: los nombres no te nombran. Eso es igualmente justo para Mí; ningún concepto me expresa, nada de lo que se considera como mi esencia me agota" (Stirner, *El Único*, 371). El Único es ese nombre que Stirner elige para señalar una existencia que se afirma a sí misma. Se trata no de una nueva idea con pretensiones de universalidad, sino de una palabra vacía de contenido que no dice nada, "porque viene dado como el Único que se quiere decir" (Stirner, *Escritos*, 93), es decir, como la única voluntad de auto-determinarse en el acto mismo de decirse dándose a sí nada más que un nombre.

Esta diferencia que traza Stirner entre el concepto en tanto predicado que demanda sujeción y el nombre como palabra vacía de contenido a partir de la cual el Yo quiere decirse a sí mismo se presenta también, aunque en otros términos, en las reflexiones del autor acerca del pensar y el pensamiento. "[E]l pensamiento es una interioridad en la que se extinguen todas las luces del mundo, en la que toda existencia se hace inexistente y en la que el hombre interior [...] viene a ser Todo en Todo" –sostiene Stirner (*El Único*, 343) tras precisar que el cristianismo, así como todas las religiones, no son más que objetos del pensamiento que encuentran en él su plenitud. Con ello alude a la amenaza de que las ideas y conceptos, en tanto productos del pensamiento, se independicen del pensar y tomen posesión del individuo haciendo de quien piensa lo que es pensado. Como se ve, el problema remite a un asunto que preocupó de manera especial a los jóvenes hegelianos con quienes Stirner compartía discusiones en el grupo Los Libres: me refiero al problema de la alienación[76]. Pero también apunta a la propia conformación de la Modernidad que, a través de la lógica cartesiana, hace del pensar causa eficiente del sujeto. Frente al *cogito ergo sum* de Descartes –el cual "significa: no se vive más que si se piensa" (Stirner, *El Único*, 91)–, Stirner opone un pensamiento que no precede al pensar, así como un pensar que no precede al sujeto. De esta forma, el Yo deja de ser lo pensado y representado para presentarse a sí mismo como "la posición misma del pensar y su poseedor" (Stirner, *El Único*, 356). El Único es, en este sentido, no sólo el nombre que presta a darse el Yo, sino el acto de enunciación por el cual este se hace presente y se afirma a sí mismo como supuesto y fundamento del pensar y de todo objeto del pensamiento. "Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora, la nada de la que saco todo" (Stirner, *El Único*, 15).

En una serie de artículos publicados en la Rheinische Zeitung dos años antes de *El Único*, Stirner se pregunta si la educación "cultiva concienzudamente nuestra aptitud para convertirnos en creadores, o [...] nos trata como a meras criaturas, cuya índole no admite más que el adiestramiento" (*Escritos*, 26). Su crítica se vuelca entonces sobre lo que llama las corrientes humanistas y realistas de la educación, entre quienes, a su vez, se debatían hacia inicios del siglo XIX por el desarrollo de una cultura letrada que se elevara por encima del vulgo, o el de una orientada a efectuar los ideales de igualdad y libertad herederos de la Ilustración. Tomando distancia de ambas corrientes, Stirner aboga por una educación que no se cimente en el saber, sea aristocrático o universal, sino en la autonomía.

> ¿Se descuidará por ello la cultura? No más de cuanto pudiéramos estar dispuestos a renunciar a la libertad de pensamiento cuando la hacemos integrarse a la libertad de la voluntad y transfigurarse. Una vez el hombre cifre su honor en sentirse a sí mismo, conocerse a sí mismo y actuar por sí mismo [...], se esforzará por sí solo por desterrar la ignorancia, que le hace del objeto ajeno e incomprendido una barrera y un impedimento a su conocimiento de sí. (Stirner, *Escritos*, 47).

Aunque de un modo distinto al que, como referí más arriba, lo hace Foucault con relación al acto de parresia, también es posible leer esta propuesta stirneriana para una educación fundada en la autonomía como una reformulación del precepto kantiano *sapere aude*, que permitiría al individuo salir de la ignorancia y, junto con ella, de la dependencia ante la autoridad de un otro. A falta de un nombre mejor, Stirner refiere a esta posición como aquella propia de una cultura ética, y que, retomando los desarrollos de *El Único*, bien podríamos llamar una ética egoísta en tanto "pliegue a toda individualidad, por la que Yo puedo hacerme comprensible, y explayarme sin que nada me lo impida" (Stirner, *El Único*, 350). Se trata de un modo de ser cuya existencia ya no es prefigurada por una imagen espectral del pensamiento a la que cada uno debiera sujetarse, sino que se afirma en el acto de voluntad de conocerse a sí mismo en su actualidad y de sentirse a sí mismo en su perfección. Al nivel de la enunciación, este acto de voluntad y de subjetivación de sí se presenta como un querer decir que es, más bien, un querer decirse con un nombre que no dice nada o, mejor dicho, que no dice nada más que a sí mismo. Ese nombre es el Único en tanto puro acto de autoafirmación.

4. La voluntad de afirmarse en una verdad

A lo largo del artículo, busqué recuperar algunas de las críticas realizadas al humanismo decimonónico por parte de dos filósofos cuyos desarrollos se distancian no sólo por más de cien años de historia, también por perspectivas epistemológicas y tradiciones de pensamiento divergentes. Mientras Foucault emprendió su labor crítica a través de una arqueología de las ciencias humanas y, junto con ella, de unas formaciones de saber históricamente situadas, Stirner llevó a cabo su trabajo de demolición de la figura del hombre a través de la puesta en cuestión de los esencialismos que lo cimentan.

Por otra parte, mientras el filósofo francés indagó en las posibilidades de constitución de un sujeto no trascendental por medio del análisis de las prácticas de subjetivación moral autónoma, el joven hegeliano lo hizo a través de las posibilidades de un ejercicio del pensamiento cuyo único presupuesto fuera el Yo en tanto autodeterminación de un absoluto sin trascendencia[77].

Ahora bien, antes que preguntarme por el modo en que cada uno de estos pensadores emprendió ambas tareas –crítica y ética– por separado, mi interés se centró en el punto de confluencia entre ellas. Es decir, cómo es que tanto Foucault como Stirner lograron hilvanar la crítica al humanismo a una ética de sí. Es en este sitio de intersección donde, más allá de las diferencias señaladas –cuyo desarrollo en profundidad requeriría otro tipo de análisis–, considero que es posible hallar un punto de coincidencia entre ambos: la ruptura con el universal antropológico en que se funda la Modernidad no se logrará en la constitución de un nuevo trascendente al cual sujetarse, sino en una relación con la verdad –y, por tanto, en un ejercicio del pensar– que implique de manera ética al sujeto que la enuncia.

Tal como vimos en el primer apartado, el nexo que une las reflexiones de Foucault acerca de las formas históricas de subjetivación moral con sus estudios en torno a la pregunta antropológica de la Modernidad admite diversas interpretaciones. Sin embargo, si hacemos a un lado las interesantes reflexiones que pueda arrojarnos una lectura ética de *Las palabras y las cosas* –como aquella que realizan, entre otros, Castro Orellana y Schmid–, surge entonces la pregunta acerca de las operaciones necesarias para que de los desarrollos de dicho trabajo pueda desprenderse una indagación acerca de las formas de subjetivación de sí. Es aquí que encontramos –junto a Edgardo Castro– que, para ello, resultó necesario reinscribir el problema ético del sujeto al interior de la teoría de los enunciados, operación que, a su vez, se desprende del desplazamiento que Foucault realiza en sus cursos de finales de la década del setenta de la pregunta por el saber a la pregunta por la verdad. La relación que, entonces, establece el filósofo francés entre la noción de

sujeto y la de verdad adquiere una nueva dimensión, al colocar en el centro de la escena la función enunciativa del lenguaje, así como la posibilidad entreabierta por ella de que el sujeto se afirme y constituya a sí mismo en el acto de voluntad de decir la verdad. Es este el punto en el que emerge el análisis de las prácticas de parresia como instancia de articulación entre la crítica y la ética foucaultianas.

En Stirner, por su parte, la ética egoísta del Único se presenta como la propuesta afirmativa a la insuficiencia de la moral moderna, que como vimos, hace de la figura del hombre la esencia a la que cada individuo debe sujetarse sin llegar nunca a alcanzar, es decir, sin lograr disolver su individualidad en el objeto espectral que se le impone como absoluto. Tal incapacidad deja como saldo la realidad del inhumano o no-hombre, de la que Stirner se sirve para hacer de ella la materia a partir de la cual el Yo podrá tomar consistencia a través de la voluntad de darse a sí mismo un nombre sin predicado que no designe más que el querer decirse. Aquí, la voluntad de decir por la cual el sujeto se afirma a sí mismo asume con la verdad una relación de tal intimidad que hace que esta sólo cuente como objeto de su propiedad, en tanto cualquier separación que la verdad produzca con respecto a quien la enuncia haría de ella una nueva idea fija, y del egoísta, nuevamente un poseído. Si –como refiere Stirner– "cuando en nuestros días se llevó a cabo victoriosamente la obra de la Ilustración y se venció a Dios [...] no se notó que el Hombre no ha matado a Dios más que para convertirse, a su vez, en «el único Dios que reina en los cielos»" (*El Único*, 157), la crítica a la obra inacabada, insuficiente de la Ilustración se logrará cuando el Único se afirme a sí mismo en una voluntad de decir, cuya verdad no se desprenda de él para reinar nuevamente en los cielos. Es decir, al modo de la práctica de la parresia en Foucault, cuando a través de la función enunciativa del lenguaje se logre hacer de la crítica una ética de sí.

Frente a las formaciones de saber que se fundamentan sobre la figura de un sujeto soberano y los dispositivos de poder que sujetan los cuerpos y las almas; frente a los espectros del pensamiento que se erigen como medida del individuo y lo someten a unas ideas fijas, la voluntad de decir una verdad que implique de manera ética a quien la enuncia se presenta, tanto en Foucault como en Stirner, como un mecanismo de conjura capaz de poner en funcionamiento formas de subjetivación insumisas a los mandatos trascendentes.

Stavisky, Sebastián. *Crítica al humanismo y ética de sí en Foucault y Stirner*. Universidad Nacional Andrés Bello. Revista de Humanidades, núm. 40, 2019, pp. 179-206.

Referencias

[67] Aunque no se trate de un autor sobre el que Foucault haya trabajado, sí tenía conocimiento de sus desarrollos, sobre los que hace mención en una de sus clases del seminario *La hermenéutica del sujeto* como una de las tentativas del siglo XIX –junto a Nietzsche y el pensamiento anarquista, entre otros– para reconstituir una ética y estética de sí (246).

[68] Otro tanto se debe a la traducción al inglés de *El Único y su propiedad* y su difusión en Estados Unidos por Benjamin Tucker, así como a la emprendida en Francia por Émile Armand. Acerca de la conflictiva influencia de Stirner en el anarquismo español, ver el artículo de Pere Joan i Tous *"Sade y Stirner o la tradición imposible del anarquismo español"*. En relación con la definición de Stirner como anarquista, Marcelino Viera refiere que "su filosofía trasciende las definiciones modernas sobre un saber político", y que, por otra parte, llamarlo "anarquista implica que hay un origen del anarquismo que sostiene el discurso de lo que se comprende por «anarquista»" (3), de lo cual, justamente, este carece. Puede encontrarse una interesante lectura de los aportes de Stirner a una epistemología anarquista en el trabajo de Uri Eisenzweig, *Ficciones del anarquismo*.

[69] Al respecto, Paul Veyne recuerda el revuelo que produjo la presunta sentencia de muerte del hombre en la intelectualidad de los años en que se publicó el libro. Fuertemente influenciados por distintas corrientes del humanismo, varios intelectuales de entonces lo leyeron como una provocación, lo que les habría impedido apreciar las posibilidades que abría para indagar en formas autónomas de subjetivación (Veyne, 52-3). Sin embargo –como señalé recién–, incluso en los propios desarrollos de Foucault tales alternativas comienzan a perfilarse varios años más tarde, por lo que considero necesario asumir cierta cautela en la crítica retrospectiva a posibles limitaciones interpretativas.

[70] En este punto (y en varios otros no necesariamente explicitados), Schmid se apoya en la lectura que realiza Deleuze en su trabajo dedicado al problema de la subjetivación en Foucault.

[71] En una entrevista que le concede en 1978 a Duccio Trombadori, Foucault refiere, a propósito de su trabajo de escritura, que "[s]i tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. [...] De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso" (*"El libro como experiencia"*, 33).

[72] Me refiero a *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Acerca del modo en que a partir de estos seminarios Foucault comienza a desplegar sus reflexiones sobre las formas de subjetivación en torno al concepto de gubernamentalidad, ver Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*. Sandro Chignola, por su parte, encuentra un acontecimiento previo que habría marcado una ruptura en el pensamiento del filósofo francés: la defensa contra la extradición de Klauss Croissant, sobre quien Foucault publica un artículo en noviembre de 1977. "Lo que entra en juego con el caso Croissant, nos dice Foucault, es el «derecho de los gobernados»: un derecho que excede la definición estrictamente jurídica, que escapa a las redes de la soberanía y que revoca la «sobrevalorización» del Estado expresada (también) en el pensamiento radical que identifica en el Estado el objeto del odio a combatir, y del cual, sobre todo, no ha sido aún formulada una teoría" (Chignola, 91).

[73] La primera referencia de Foucault a la idea de parresia se encuentra en la clase del 27 de enero de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*. Posteriormente, dedica al tema una conferencia en mayo del mismo año en Grenoble, parte de un seminario dictado en Toronto el mes siguiente, otro dictado en 1983 en Berkeley, y sus dos últimos cursos del Collège de France. Para un recorrido del lugar que ocupa la idea en el conjunto de la obra foucaultiana, se puede consultar, entre otros, el trabajo de Jorge Álvarez Yagüez.

[74] Sobre la relación entre la práctica de la parresia y la filosofía moderna como forma de la crítica, ver el interesante trabajo de Sandro Chignola "El coraje de la verdad. Parresia y crítica", incluido en su libro *Foucault más allá de Foucault*.

[75] Con respecto a la supuesta influencia de Stirner sobre Nietzsche, resultan conocidas las afirmaciones hechas por este último a Ida Overbeck que, de algún modo, confirmarían la acusación lanzada contra él por Eduard von Hartmann, quien denunció "la «nueva moral» nietzscheana como un mero plagio" de *El Único y su propiedad* (Bredlow, 9). Haciendo a un lado las pretendidas ofensas, uno de los primeros en analizar con cierto detenimiento la relación entre ambos filósofos fue Karl Löwith, quien en un libro publicado en 1939 analiza el pensamiento de los jóvenes hegelianos –entre los que, por supuesto, se encuentra Stirner– como una suerte de puente que se tendería entre los desarrollos de Hegel y los de Nietzsche. Allí sostiene la hipótesis de que sería posible encontrar un antecedente del concepto nietzscheano de superhombre en el del "yo dueño de sí mismo" de Stirner (Löwith, 264). Por otra parte, en un trabajo mucho más reciente, Fabián Ludueña Romandini refiere, a propósito de la mentada continuación de Stir-

ner con respecto a Hegel, que esta no debería obviar la distancia que se abre entre ambos autores. Así, "lo que para Hegel constituye un punto de partida, esto es, la autodeterminación del yo que luego debe elevarse más allá de sus determinaciones propias de la finitud hacia lo infinito y lo divino es, para Stirner, al contrario, el fundamento de su sistema, y por lo tanto, para este último, la autodeterminación del yo es el único absoluto posible sin ninguna trascendencia existente por fuera de la finitud." (Ludueña Romandini, 53-4). De tal forma, si –como refiere Welsh– Stirner lleva la noción hegeliana de sujeto hasta sus límites absolutos, podríamos decir que no sería más que para atravesarlos y volver sobre ella por el inverso.

[76] En *Ficciones del anarquismo*, Uri Eisenzweig refiere, al respecto, que Stirner se diferencia del resto de sus compañeros en que lleva el problema de la alienación hasta sus últimas consecuencias afirmando como alternativa ante su amenaza una identidad que "no es a fin de cuentas más que pura tautología" (143).

[77] Al respecto, otra diferencia importante en el desarrollo de ambos autores consiste, precisamente, en el problema del Yo que, como vimos, en Stirner se presenta como fundamento y posición del pensar. Para Foucault, por el contrario, las formas autónomas de subjetivación no remiten al yo, sino a "uno mismo" en tanto relación con una interioridad. A propósito de esto, en su introducción a *Tecnologías del yo*, Miguel Morey señala que la traducción del título de los seminarios dictados por el filósofo francés en 1982 en la Universidad de Vermont, cuyo título original es *The technologies of the self*, se debe, simplemente, a una cuestión estilística: "ese «yo» no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: «uno mismo»" (Morey, 36).

Bibliografia

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Traducido por Carlos González del Prado. Madrid: Editora Nacional, 2011.

Álvarez Yagüez, Jorge. *"La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía"*. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, n.° 2, 2017, pp. 11-31.

Bredlow, Luis A. "Prólogo". *Escritos menores*. Max Stirner. Logroño: Pepitas de calabaza, 2013, pp. 7-21.

Castro, Edgardo. *"Gobierno y veridicción". La inquietud por la verdad. Michel Foucault.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 13-28.

—. *"La (im)posibilidad de una ética: una lectura de Les Mots et les choses".* Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos , n.° 1, 2016, pp. 13-22.

—. *"Presentación. El último Foucault: la ética y la política del decir verdadero". Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983. Michel Foucault. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017, pp. 9-14.

Castro Orellana, Rodrigo. *"La frase de Foucault: «El hombre ha muerto»"*. Alpha, n.° 21, 2005, pp. 225-33. www.dx.doi.org/10.4067/S0718-22012005000100015.

Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás, 2010.

Chignola, Sandro. *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía.* Traducido por Fernando Venturi. Buenos Aires: Cactus, 2018.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducido por José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Eisenzweig, Uri. *Ficciones del anarquismo.* Traducido por Isabel Vericat Núñez. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Foucault, Michel. *"Acerca de la genealogía de la ética". La inquietud por la verdad.* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 195-223.

—. *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France: 1979-1980*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014.

—. *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France: 1982-1983*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009.

—. *"El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault". La inquietud por la verdad.* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 33-99.

—. *"El sujeto y el poder". Hubert L. Dreyfus, y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducido por Rogelio C. Paredes Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.

—. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Traducido por Solet Martí. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

—. *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014.

—. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas.* Traducido por Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

—. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979.* Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2008.

—. *"¿Qué es la crítica?".* Traducido por Javier de la Higuera. Revista de Filosofía, n.° 11, 1995, pp. 5-25.

Joan i Tous, Pere. *"Sade y Stirner o la tradición imposible del anarquismo español". El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Editado por Bert Hofmann y otros. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1995, pp. 163-175.

Koch, Andrew. *"Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist?".* Anarchist Studies, n.° 5, 1997, pp. 95-107.

Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kirkegaard.* Traducido por Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

Ludueña Romandini, Fabián J. *"La espectrografía política de Max Stirner". Posteridades del hegelianismo: continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*. Editado por Tomás Borovinsky y otros. Buenos Aires: Teseo-Universidad de Belgrano, 2012, pp. 49-75.

Morey, Miguel. *"Introducción: La cuestión del método". Michel Foucault. Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 9-44.

Newman, Saul. *From Bakunin to Lacan. AntiAuthoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington: Lexington Books, 2001.

—. *"Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana"*. Traducido por Anamaria Salles e Eliane Knorr de Carvalho. Verve, n.° 7, 2005, pp. 101-30.

—. *"Stirner's Ethics of Voluntary Servitude". Max Stirner.* Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 189-209.

Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Traducido por G. Cano. Valencia: Pre-Textos, 2002.

Stirner, Max. *El Único y su propiedad*. Traducido por Pedro González Blanco. Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 2007.

—. *Escritos menores*. Traducido por Andrés Bredlow. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.

Veyne, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*. Traducido por María José Furió Sancho. Barcelona: Paidós, 2009.

Viera, Marcelino. *"Aportes teóricos en torno a una noción de sujeto anarquista". Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Investigadores sobre Anarquismo.* Buenos Aires: CeDInCI-IDAES/UNSAM, 26-28 octubre de 2016.

Welsh, John. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation.* Lanham: Lexington Books, 2010.

"A los ojos de Marx y Engels, Stirner es el vocero de la pequeña burguesía alemana, preocupada por la inseguridad económica y social, y su noción de individuo único, su aversión a la sociedad, o la insistencia en la propiedad, son el caparazón teórico del liberalismo. [...] Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Stirner revela, más bien que las carencias o la parcialidad de la lectura marxiana, el potencial político emancipador de Stirner, que Marx y Engels no quisieron ver. Stirner no sólo no ignora los factores materiales de dominación, sino que detecta una nueva tecnología de poder que se basa en la transformación del sujeto mismo." (Valerio D'Angelo)

"Frente a las formaciones de saber que se fundamentan sobre la figura de un sujeto soberano y los dispositivos de poder que sujetan los cuerpos y las almas; frente a los espectros del pensamiento que se erigen como medida del individuo y lo someten a unas ideas fijas, la voluntad de decir una verdad que implique de manera ética a quien la enuncia se presenta, tanto en Foucault como en Stirner, como un mecanismo de conjura capaz de poner en funcionamiento formas de subjetivación insumisas a los mandatos trascendentes." (Sebastián Stavisky)